



COLEÇÃO

PSICOLOGIA, LAICIDADE E AS RELAÇÕES COM A RELIGIÃO E A ESPIRITUALIDADE

Volume 2

Na Fronteira da Psicologia com os
Saberes Tradicionais: Práticas e Técnicas



Conselho
Regional de
PSICOLOGIA SP





COLEÇÃO

PSICOLOGIA, LAICIDADE
E AS RELAÇÕES COM A
RELIGIÃO E A ESPIRITUALIDADE

Volume 2

Na Fronteira da Psicologia com os
Saberes Tradicionais: Práticas e Técnicas



Conselho
Regional de
PSICOLOGIA SP
Psicologia todo dia, em todo lugar.

COLEÇÃO

PSICOLOGIA, LAICIDADE E AS RELAÇÕES COM A RELIGIÃO E A ESPIRITUALIDADE

Volume 2

Na Fronteira da Psicologia com os
Saberes Tradicionais: Práticas e Técnicas

São Paulo · 2016 · 1ª Edição
Conselho Regional de Psicologia SP - CRP 06



XIV Plenário (2013-2016)

DIRETORIA

Presidente

Elisa Zaneratto Rosa

Vice-presidente

Adriana Eiko Matsumoto

Secretário

José Agnaldo Gomes

Tesoureiro

Guilherme Luz Fenerich

CONSELHEIROS

Alacir Villa Valle Cruces
Aristeu Bertelli da Silva
Bruno Simões Gonçalves
Camila Teodoro Godinho
Dario Henrique Teófilo Schuzzi
Gabriela Gramkow
Graça Maria de Carvalho Camara
Gustavo de Lima Bernardes Sales
Ilana Mountian
Janaina Leslão Garcia
Joari Aparecido Soares de Carvalho
Livia Gonsalves Toledo
Luis Fernando de Oliveira Saraiva
Luiz Eduardo Valiengo Berni
Maria das Graças Mazarin de Araujo
Maria Ermínia Ciliberti
Marília Capponi
Mirnamar Pinto da Fonseca Pagliuso
Moacyr Miniussi Bertolino Neto
Regiane Aparecida Piva
Sandra Elena Spósito
Sergio Augusto Garcia Junior
Silvio Yasui

COORDENAÇÃO GERAL E ORGANIZAÇÃO

Luiz Eduardo Valiengo Berni

CONSELHO EDITORIAL

Ênio Brito Pinto
Fátima Regina Machado
Luiz Eduardo Valiengo Berni
Ronilda Iyakemi Ribeiro
Wellington Zangari

REVISÃO FINAL

Andrea Vidal

PROJETO GRÁFICO E EDITORAÇÃO

Paulo Mota | CRP SP

Ficha Catalográfica

C755c Conselho Regional de Psicologia de São Paulo.
Na Fronteira da Psicologia com os Saberes Tradicionais: Práticas e Técnicas
– Volume 2 / Conselho Regional de Psicologia de São Paulo. - São Paulo: CRP - SP, 2016.

204 p.; 15 x 21 cm. (Coleção: Psicologia, Laicidade e as Relações com a
Religião e a Espiritualidade)

ISBN: 978-85-60405-32-9

1. Psicologia – Laicidade. 2. Espiritualidade. 3. Crenças Religiosas. 4.
Saberes Tradicionais. I. Título

CDD: 158.2

Ficha catalográfica elaborada por Marcos Antonio de Toledo – CRB-8/8396.

SUMÁRIO

VOLUME 2 - NA FRONTEIRA DA PSICOLOGIA COM OS SABERES TRADICIONAIS: PRÁTICAS E TÉCNICAS

APRESENTAÇÃO	07
INTRODUÇÃO	09
PROLEGÔMENOS	17
Psicologia e práticas espirituais: diálogos e fronteiras <i>José F. Miguel H. Bairrão</i>	21
Psicologia, povos tradicionais: algumas reflexões sobre a Amazônia <i>Maria Eunice Figueiredo Guedes</i>	29
Assumir as fronteiras e ir às fronteiras para dialogar e aprender <i>José Agnaldo Gomes</i>	41
A Psicologia frente às práticas mediúnicas: da perspectiva patológica à perspectiva psicossocial <i>Everton de Oliveira Maraldi, Wellington Zangari</i>	47
Investigação das experiências espirituais e religiosas na psicose <i>Ligia Splendore, Sean Blackwell</i>	53
Psicologia Anomalística: na fronteira da Psicologia com os saberes tradicionais <i>Fábio Eduardo da Silva, Jeverson Rogério Costa Reichow</i>	61
A Psicologia diante dos saberes tradicionais: o caso do xamanismo <i>Everton Maraldi, Leonardo Breno Martins</i>	67
Religiosidade, saberes tradicionais e saúde no Brasil <i>Marta Helena de Freitas, Virginia Nunes Turra, Nicole Bacelar Zaneti</i>	73
Experiência e evidência: aproximações e tensões entre Psicologia e saberes tradicionais no contexto da saúde <i>Leonardo Breno Martins</i>	79
Questões metodológicas e o efeito placebo na pesquisa em técnicas complementares e integrativas <i>Guilherme Rodrigues Raggi Pereira</i>	85
Psicologia, práticas integrativas e atenção primária em saúde: a ausência e suas consequências <i>Nelson Filice de Barros, Melissa Rossatti Duval, Marcia Cristina Oliveira, Bianca Stella Rodrigues, Pamela Siegel, Octávio Augusto Contatore, Jaime Oliveira Santos</i>	91

- 95** A terapia da alma e psicoterapia: as problemáticas de se compartilhar o mesmo campo de atuação
Luiz Eduardo V. Berni
- 101** O Psicólogo como colaborador da formação presbiteral católica: diálogos e silêncios
Anderson Frezzato e Énio Brito Pinto
- 111** Os 10 Mandamentos da exclusão metodológica do transcendente: Direitos Humanos nas relações entre Psicologia, laicidade e religião
Wellington Zangari e Fatima Regina Machado
- 115** Os saberes psicológicos à luz da legislação e normatização profissional
Luiz Eduardo V. Berni
- 121** loga e Psicologia: tradição e ciência e a mente como ponte
Marcos Fioravanti Taschetto
- 127** Por los Senderos del Pasado Coninuo Caminando la Palabra com el Saber Embera
Rosa Suárez Prieto, Doris de la Hoz
- 135** A Psicologia Cultural na fronteira com as concepções Mbya Guarani de educação
Pedro Luis Macena, Danilo Silva Guimarães
- 149** Por uma psicoterapia inspirada na sabedoria iorubá
Ronilda Iyakemi Ribeiro
- 157** Ótica negra africana (iorubá) na formação em Psicologia Escolar e Educacional
Eduardo Ribeiro Frias
- 163** Religiosidade de matriz africana no Brasil e Psicologia Analítica: as bases para o diálogo necessário
José Jorge de Moraes Zacharias
- 169** O frequentador volúvel: clientelismo espiritual em terreiros de religiões de matrizes africanas
Rodrigo Ribeiro Frias, Rogério Viana
- 175** Psicologia, concepção iorubá de pessoa e religiosidade afro-brasileira: diálogo possível
Rodrigo Ribeiro Frias
- 181** Carta a uma mulher branca. Relações étnico-raciais: um exercício de leitura iorubá
Ronilda Iyakemi Ribeiro
- 187** Fomentando os saberes tradicionais indígenas, para o encontro com os saberes convencionais em saúde: o I Encontro de Pajés e Detentores de Saberes Tradicionais Indígenas de Pernambuco
Edinaldo dos Santos Rodrigues
- 191** **REFERÊNCIAS PRODUZIDAS NAS DISCUSSÕES GRUPAIS**
- 198** **CRÉDITOS**

APRESENTAÇÃO

É com muita satisfação que o XIV Plenário do CRP SP apresenta esta publicação. Satisfação porque reflete o compromisso da gestão com as deliberações da categoria de psicólogas(os). Ao longo do processo do VIII Congresso Nacional da Psicologia, no ano de 2013, as(os) psicólogas(os) afirmaram a necessidade do Sistema Conselhos avançar na criação de espaços de diálogo para discussão da interface da Psicologia com a religião, a espiritualidade, as epistemologias não-hegemônicas e os saberes tradicionais.

Naquela ocasião, a categoria afirmava a necessidade da Psicologia defender, na sua relação com o Estado, a laicidade para a construção e definição de políticas públicas de garantia de direitos. Reconhecia a necessidade de qualificar, em parceria com a Associação Brasileira de Ensino de Psicologia (ABEP), a transversalidade deste princípio no âmbito da formação em Psicologia. Apontava que a Psicologia deveria garantir que seus saberes e práticas profissionais reconhecessem a religiosidade e a espiritualidade como dimensões constitutivas das experiências humanas, em suas mais diversas expressões, respeitando-as diante do multiculturalismo que resulta da história brasileira.

Os Congressos deliberaram que as ações de orientação e fiscalização do exercício profissional, por parte dos Conselhos de Psicologia, deveriam tomar como um dos marcadores do caráter ético da atuação a laicidade da profissão, como compromisso com a garantia dos Direitos Humanos.

Para tanto, seria preciso criar espaços de diálogo na interface da Psicologia com a religião, a espiritualidade e os saberes tradicionais, marcando um posicionamento crítico em relação às perspectivas fundamentalistas. Reafirmar a laicidade da ciência e das práticas em Psicologia significaria vincular esta temática à questão ética e técnica profissional, reconhecendo os diferentes campos de saberes possíveis à fundamentação de conhecimentos em Psicologia, tendo em vista seu desenvolvimento histórico e a possibilidade de ampliação de referências para além daquelas que, desde o projeto fundador da Ciência Moderna, alicerçam, a partir de uma única experiência humana, dada sob condições específicas, determinadas concepções de homem e realidade.

Tomamos como princípio a necessidade de valorização das diferentes culturas e dos saberes que delas resultam e assumimos que uma Psicologia comprometida com o enfrentamento das desigualdades precisa desnaturalizar diferenças e reconhecer as diversidades constitutivas das produções

culturais humanas, dentre elas o conhecimento sobre a própria humanidade e a subjetividade. Neste sentido, é preciso avançar no diálogo com outras epistemologias e saberes produzidos ao longo do processo histórico. Analisar, de forma crítica, o campo a partir do qual se alicerça a ciência psicológica, desnaturalizando-a, e assumindo o compromisso para, de forma séria e rigorosa, avançarmos na construção da própria Psicologia. Uma Psicologia que se descoloniza ao assumir a possibilidade e a necessidade deste movimento de transformação na realidade latino-americana.

Diante de tantos processos históricos de produção de humanidade, aos quais a Psicologia precisa estar atenta e dialogar caso se pretenda comprometida com essas distintas populações, devemos reconhecer saberes fundados em outros paradigmas que não apenas as epistemologias reconhecidas pela ciência ocidental moderna. Devemos, então, ter um olhar crítico e atento ao caráter colonizado das referências da Psicologia e o compromisso com sua ampliação.

A satisfação que temos de apresentar esta obra deriva não apenas do fato de termos assumido como da gestão o projeto apontado pela categoria. Deriva também do reconhecimento de que a possibilidade dessa construção dependia da manutenção do método democrático: é preciso construir em conjunto, em diálogo com diferentes profissionais, entidades, pesquisadores, estudantes, professores, usuários dos serviços, movimentos sociais que têm se debruçado sobre essa questão. A gestão do CRP SP sabia que não possuía todas as respostas, mas possuía a condição de oferecer o espaço coletivo para construí-las.

A obra deriva dos encontros possibilitados entre diferentes saberes, angústias e utopias que se unem no compromisso de uma Psicologia que tem como horizonte ético-político a igualdade e a democracia. Esperamos que essa produção, que se alimentou na esfera do Sistema Conselhos de Psicologia de pontes e diálogos com outros Conselhos do Brasil, possa contribuir para que, em âmbito nacional, a Psicologia avance no compromisso com o estado laico, no reconhecimento e respeito às diversas expressões e experiências de religiosidade, e na produção de referências científicas, técnicas e profissionais que representem um campo de saber reconhecido como brasileiro e latino-americano. Assim se constrói uma Psicologia orientada para o povo brasileiro, que é antes de tudo latino-americano.

Elisa Zaneratto Rosa
Conselheira Presidente
XIV Plenário do CRP SP

INTRODUÇÃO

Como se sabe, toda ciência é uma construção lógico-epistêmica centrada numa perspectiva paradigmática. Para Edgar Morin, paradigmas são “conceitos-mestres que orientam a ação direcionando pessoas e sociedades de forma inconsciente”; já para Thomas Khun, paradigma é “aquilo que os membros de uma comunidade científica partilham; inversamente, uma comunidade científica consiste em pessoas que partilham um paradigma”.

Nessas perspectivas, o campo das verdades aceitas na Psicologia poderia ser compreendido como o campo do acordo intersubjetivo, ora consciente – quando acordado entre os membros dessa comunidade –, ora inconsciente – quando partilhado por essa comunidade em suas práticas.

Para entender a dinâmica desse campo em permanente construção, é preciso compreender inicialmente as forças que o compõem. São quatro as forças que tencionam essa construção. Primeiramente, a *força formativa*, composta pelas Instituições de Ensino Superior (IES). Esse é um campo descentralizado e concentrado na mão da iniciativa privada (70%), em cursos noturnos, a maioria deles em faculdades isoladas em pequenas cidades de interior. Apenas 15% das IES oferecem cursos de formação em período integral. Depois, a *força da profissão*, concentrada no Sistema Conselhos, formado pelo Conselho Federal e pelos Conselhos Regionais de Psicologia. O funcionamento sistêmico da Psicologia no Brasil foi acordado nos anos 1990, quando foram instituídos o Congresso Nacional da Psicologia (CNP), em 1994, e a Assembleia das Políticas Administrativas e Financeiras (APAF), em 1996. A terceira força é a *força dos sindicatos*, que se foca nas questões trabalhistas; e a quarta força é a *força da associação profissional livre*, que se foca no interesse temático dos profissionais.

Do ponto de vista da produção de subjetividades, a Psicologia, como profissão, guarda tenso relacionamento com alguns segmentos da religião. Essa situação reforça os clássicos argumentos de que a religião seja um elemento exclusivamente de dominação – o “ópio do povo”, como afirmou Marx, e/ou reflexo de imaturidade psíquica, como afirmou Freud.

A tensão se deve, todavia, ao choque provocado pelo compromisso social que a Psicologia assumiu para com a sociedade brasileira, que, em alusão a Weber, se daria numa “construção ética de responsabilidade”, com lastros na laicidade do Estado, objetivando a libertação de subjetividades, que se opõe aos princípios clássicos da religião, que, na perspectiva de Gertzé, é um “sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, permanentes e duradouras disposições e motivações nos seres humanos”. Nesse sentido, trazem em seu bojo um “posicionamento ético centrado na convicção”, com lastros no fundamento da religião, moldando as subjetividades às suas próprias doutrinas.

Esse tensionamento está particularmente presente entre a Psicologia e os segmentos religiosos fundamentalistas, cuja proposição política – não religiosa – se concretiza na elaboração de projetos de lei exclusivamente restritivos

que, de acordo com Bicalho, são fundamentados numa lógica oportunista, de medo, infantilização e discriminação. Tais projetos foram apresentados por parlamentares da bancada evangélica no Congresso Nacional e contam com o apoio de religiosos que também são profissionais da Psicologia, mas que, de maneira equivocada, qualificam a profissão que praticam à luz de sua confissão de fé, em flagrante desacordo com os preceitos da ética da responsabilidade que juraram defender, cunhados no Código de Ética Profissional da Psicologia (Resolução CFP 10/2005). Na verdade, tais pessoas aviltam a Psicologia, usando-a como trampolim para suas aspirações pessoais, de cunho político e religioso, que, em desalinho com a Ética, se materializaram em representações que redundaram em processos éticos, que, por sua vez, ao serem julgados, restaram em diferentes penas para os representados.

Esse enfrentamento tem sido pautado de forma democrática pela categoria, em deliberações instituídas a partir do Congresso Nacional da Psicologia (CNP) – instância máxima de deliberação da Psicologia como profissão – com vistas a atender aos anseios de segmentos da população brasileira.

De maneira geral, os resultados desse enfrentamento, realizado lado a lado com os movimentos sociais, têm sido positivos para os segmentos sociais envolvidos, que sofrem diretamente com essas questões e, assim, somam-se a outras forças progressistas e democráticas da sociedade brasileira, conseguindo afrontar o fundamentalismo sem se dobrar a seus argumentos reducionistas, impositivos, o que possibilitou, por exemplo, o arquivamento do PDL 234/11, do Deputado e Pastor João Campos, conhecido como Projeto Cura Gay. Esse fato, entre tantos outros igualmente importantes, tem qualificado a Psicologia como uma das profissões mais engajadas na promoção do bem-estar social e da qualidade de vida junto da sociedade.

Ocorre, porém, que no afã de manter a defesa dessa importante pauta pouco espaço havia sobrado para explorar novos horizontes que pudessem ampliar os campos de atuação profissional, dialogando com políticas públicas que guardem relação positiva com os aspectos espiritualidade/religião, bem como com novas abordagens, cujos fundamentos epistemológicos – não hegemônicos – sejam desconhecidos do *mainstream* da Psicologia e, não raro, apontados pelo Sistema Conselhos como práticas “não reconhecidas”, criando assim mitos que circulam no “Sistema” e estabelecendo – no melhor estilo das construções próprias da religião – imposições de segmentos majoritários da Psicologia a segmentos profissionais minoritários.

Ao perceber essa situação, segmentos minoritários se mobilizaram visando, no melhor estilo khuniano, promover uma ampliação do olhar para outras dimensões do paradigma e – por que não? – afirmar para novos paradigmas ou novas construções epistêmicas, como bem sugeriram Luís Cláudio Figueiredo, Boaventura de Souza Santos, Hilton Japiassu, Edgar Morin, entre outros.

Assim, a partir de experiências prévias realizadas na aproximação da Psicologia com a questão indígena entre 2005 e 2013, em abril de 2013 foi realizado em São Paulo o VIII Congresso Regional da Psicologia (COREP),

instância máxima de deliberação da Psicologia paulista que, no tocante à laicidade, aos saberes tradicionais e às epistemologias não hegemônicas, chegou a uma série de propostas a serem executadas em âmbito estadual, posteriormente encampadas no VIII CNP e, portanto, passíveis de serem implantadas nas gestões dos diferentes CRs espalhados pelo Brasil. Tais propostas confluem a outras estabelecidas pelo Sistema Conselhos, a partir do GT Nacional Psicologia e Laicidade, e se materializam na importante nota técnica Posicionamento do Sistema Conselhos de Psicologia, para a Psicologia, Religião e Espiritualidade, de 2013.

Assim, em 2014, a partir desse conjunto de deliberações lastreadas pela legitimidade da construção democrática do Sistema Conselhos de Psicologia e, sobretudo, das que concernem ao âmbito regional, o CRPSP iniciou contato com diferentes segmentos da categoria, desde universidades (PUCSP – Curso de Psicologia, USP – INTERPSI, UNIP – GP ETHA, UNICAMP – LAPACIS) até associações profissionais (ANPPEP, APP, ABRAPE, ABPA, Centro Cultural Oduduwa, ITA, IGSP, ALUBRAT, SOBRAPA), convidando esses segmentos a se tornarem parceiros num projeto estadual (regional) que começou a ser delineado.

Surgiu, então, um ambicioso projeto estadual denominado Diversidade Epistemológica Não Hegemônica, Laicidade e o Diálogo com os Saberes Tradicionais, conhecido como DIVERPSI. O grupo recém-constituído lançou, ainda no IV Congresso Brasileiro de Psicologia, uma publicação básica: o *Caderno Psicologia, Laicidade, Espiritualidade, Religião e Saberes Tradicionais: Referências Básicas para Atuação Profissional*, que é uma compilação de todo o referencial de orientação disponível para a categoria até aquele momento. Portanto, as Resoluções do CFP, o Código de Ética Profissional e as Moções do VIII CNP – além, é claro, da importante nota técnica citada – foram reunidas nesse pequeno compêndio.

Antes disso, produziu-se o site www.crspsp.org.br/diverpsi, em que se apresenta à categoria, além desses elementos básicos, políticas públicas que abordam as questões concernentes à espiritualidade, à religião e a outras racionalidades, tais como a Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC, 2006) e a Política Nacional de Educação Popular em Saúde (PNEPS, 2012), entre outras. O site contém ainda áreas de vídeos, artigos e um glossário com conceitos desse campo.

Também foram criadas duas listas de e-mails, uma para articulação do grupo de parceiros, a diverpsi@googlegroups.com, que reúne os membros do DIVERPSI; e outra aberta à categoria, para discussão e informação assíncrona, a laipsi@googlegroups.com, que recebe membros a partir do interesse na temática, bem como da inscrição nos eventos propostos pelo grupo. Ao consultar o número de membros da segunda lista, durante o processo de composição deste texto, constatei que a lista conta hoje com 816 participantes, que foram periodicamente participados do andamento dos trabalhos.

Em 2015, a partir desses elementos, criaram-se os Seminários Estaduais Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e a Espiritualidade (www.crspsp.org.br).

crpsp.org.br/eventosdiverpsi), com os seguintes objetivos: a) Proporcionar condições para o aprofundamento do debate sobre as relações da Psicologia com a religião, a espiritualidade e os saberes tradicionais, sempre reafirmando a laicidade da Psicologia e do Estado; b) Consolidar diretrizes e referências relativas às epistemologias não hegemônicas da Psicologia em sua relação com a religião, a espiritualidade e os saberes tradicionais.

Os trabalhos foram organizados a partir de quatro eixos, que orientaram as discussões: 1) Psicologia, Laicidade e Políticas Públicas; 2) Psicologia, Religião e Direitos Humanos; 3) Na Fronteira da Psicologia com os Saberes Tradicionais: Práticas e Técnicas; 4) Psicologia, Espiritualidade e Epistemologias Não Hegemônicas. Para cada eixo de discussão foi realizado um evento. A categoria e a sociedade foram conclamadas à participação em três modalidades: a) mediante a *submissão de trabalhos*; b) pelo *debate presencial* durante os eventos; e c) pelo *envio de propostas individuais* por escrito, mediante o preenchimento de um formulário disponibilizado aos participantes durante os eventos.

Assim como essa proposta metodológica, chegamos a essas publicações. Elegeru-se, entre os membros do DIVERPSI, um Conselho Editorial que trabalhou arduamente na leitura atenta dos textos submetidos aos eventos e produziu inúmeros pareceres. Foram recebidos cerca de 120 trabalhos. Lembrando que, para avaliação, utilizou-se a metodologia de duplo-cego, ou seja, os trabalhos foram despidos de sua autoria e enviados a dois pareceristas, que produziram seus pareceres por escrito, muitas vezes dando aos autores dicas para a melhoria dos textos. Esses pareceres eram devolvidos aos autores sem a identificação dos pareceristas. Os autores que aceitavam as dicas faziam suas correções e apresentavam novas submissões. Quando não havia acordo entre os dois pareceristas, o trabalho era enviado a um terceiro, o que levou à expressiva produção de cerca de 300 pareceres ao longo dos trabalhos e a uma produção final, incluindo aqui os textos dos conferencistas e debatedores, de 97 artigos produzidos.

A metodologia para essa articulação temática, centrada na produção escrita e no debate, dividiu-se em três momentos: 1) aproximação temática; 2) aprofundamento reflexivo; e 3) construção de referenciais.

O primeiro momento é dividido em quatro fases: *conferência*, *debate*, *discussão* e *síntese*. Primeiramente, o grupo discutiu o convite a especialistas do mundo acadêmico, representantes da primeira força da Psicologia. Estes foram convidados a produzir um *artigo disparador*, a ser apresentado em forma de conferência (40') durante os eventos. Depois, discutiu o convite a debatedores advindos de plenários do Sistema Conselhos, segunda força. Os artigos produzidos pelos especialistas foram enviados, em cada evento, para dois representantes de plenárias do Sistema Conselhos, sendo um deles obrigatoriamente da Plenária do CRP 06. Cada debatedor convidado produziu um texto crítico à luz de sua atuação na gestão dos Conselhos e apresentou presencialmente (20'). Após as considerações do especialista convidado e das colocações dos debatedores, abriu-se para uma interação com a plateia,

presente e *on-line*, para um debate de aquecimento (60'). Os três textos de cada evento, produzidos pelos conferencistas e pelos debatedores, foram lidos e sintetizados pelo coordenador geral do projeto, sendo apresentado como síntese e fechamento do processo inicial (10'). Esses textos compõem o prolegômeno e os três capítulos iniciais de cada uma das partes desta coleção.

O primeiro momento do processo reflexivo foi realizado no período da manhã com transmissão *on-line*, de modo que a categoria, mesmo estando fora de São Paulo, pudesse participar. Posteriormente, esse material foi disponibilizado em vídeos no *site* do projeto.

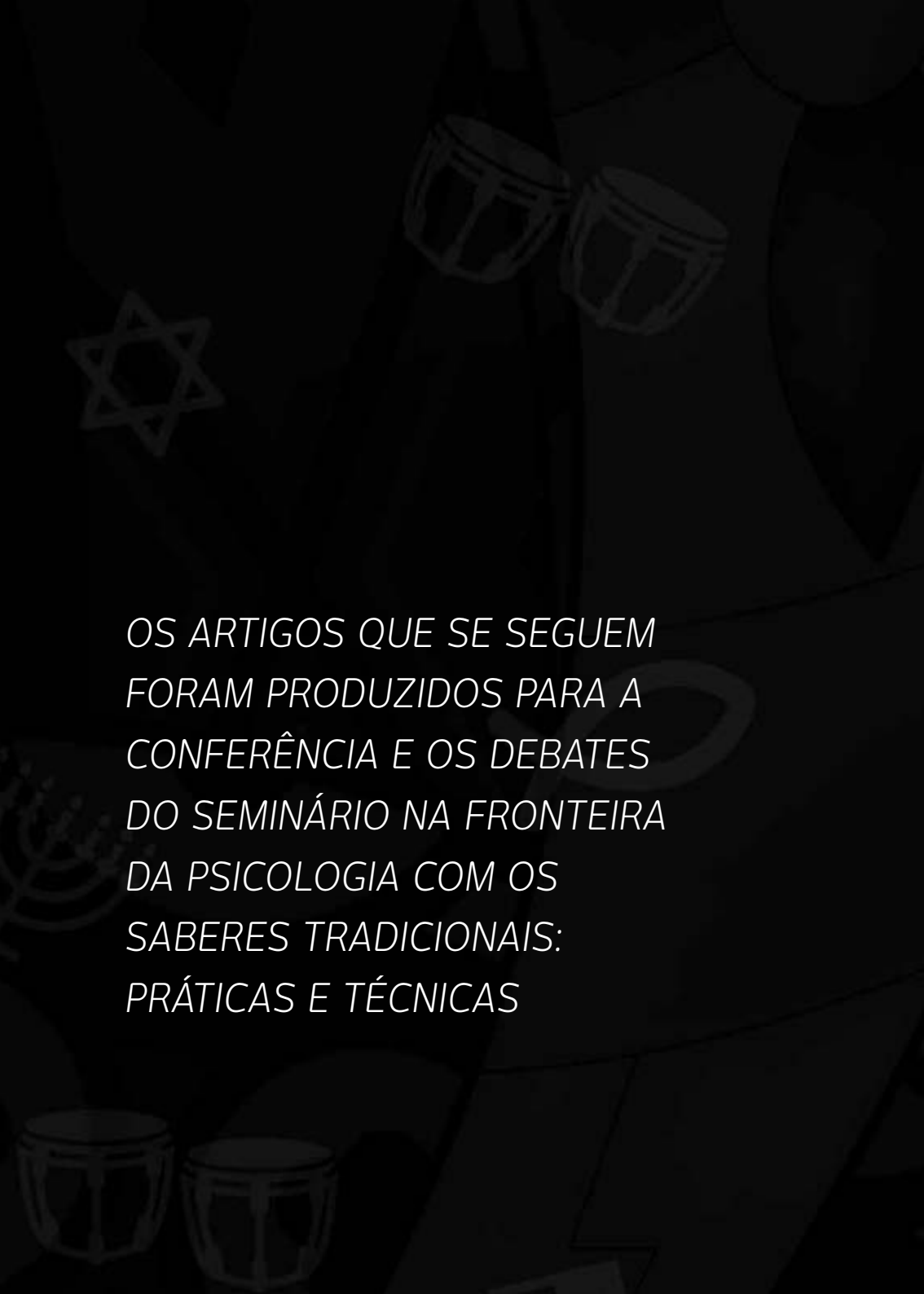
No período da tarde aconteceram os aprofundamentos reflexivos, realizados em dois momentos: 1) Grupos de Trabalho visando o aprofundamento da temática, tendo como elemento disparador os textos produzidos e aprovados pelo Conselho Editorial (são estes textos que compõem os diferentes capítulos desta publicação). Para cada evento foram formados quatro grupos de trabalho; 2) Plenária com a leitura dos relatórios síntese das discussões dos grupos (este material serviu para compor o capítulo final desta publicação com as referências produzidas pela categoria).

Assim, temos o prazer de apresentar à categoria e à sociedade esta coleção, intitulada *Psicologia, laicidade e as relações com a religião e a espiritualidade*. No primeiro volume, apresentamos a produção dos dois primeiros seminários.

Neste segundo volume apresentamos a produção do Seminário na Fronteira da Psicologia com os Saberes Tradicionais: Práticas e Técnicas. Ele se inicia com as reflexões etnopsicológicas do Prof. Bairrão (USP-RP), seguidas das reflexões da Profa. Eunice Guedes (CRPPA), que traz uma abordagem a partir da realidade amazônica, acompanhadas das reflexões do Prof. Agnaldo Gomes (CRPSP), que aborda a temática a partir da Psicologia Social, tratando dos resquícios coloniais ainda presentes na Psicologia brasileira, apontando para a necessidade de serem vencidos com uma abordagem pós-colonial que contemple a subjetividade própria do povo brasileiro.

Os capítulos seguintes tratam de questões anômalas, como práticas mediúnicas, xamanismo, diagnóstico diferencial, política de saúde, aproximação dos saberes (científicos e tradicionais), questões de metodologia da produção científica, formação de religiosos, legislação profissional, saberes tradicionais (iorubas, guarani e de outras etnias indígenas), visões comparadas entre psicologias e saberes tradicionais, além de uma importante contribuição advinda da União Latino-americana das Entidades da Psicologia (ULAPSI), uma contribuição de professoras da Colômbia, em que se poderá comparar a realidade brasileira de outros povos latino-americanos.

Luiz Eduardo V. Berni
Coordenador do Projeto DIVERPSI
Conselheiro do XIV Plenário do CRP SP



*OS ARTIGOS QUE SE SEGUEM
FORAM PRODUZIDOS PARA A
CONFERÊNCIA E OS DEBATES
DO SEMINÁRIO NA FRONTEIRA
DA PSICOLOGIA COM OS
SABERES TRADICIONAIS:
PRÁTICAS E TÉCNICAS*



NA FRONTEIRA

Luiz Eduardo V. Berni

Antes das barreiras culturais, ideológicas, epistemológicas e das sérias implicações sociais que destas possam advir, o conhecimento, a sabedoria, a ciência ou a tradição se fundam no incontornável desejo humano de explorar os limites, de descortinar os mistérios, de descobrir o novo. No corpo – no físico / no espaço; na mente – no cérebro / na razão; e no espírito – no coração / na alma. Esse desejo quase incontrolável faz que nos lancemos ao desconhecido em busca de explorar as fronteiras da diversidade que nos circundam.

Em 2010, durante o lançamento do livro *Psicologia e povos indígenas*, publicado pelo CRP SP, acompanhei uma liderança tupinambá que compunha a mesa de abertura dos trabalhos, que, ao iniciar sua fala, começou abordando a questão do etnocentrismo. Preparei-me, então, para receber a costumeira (e apropriada) crítica que os brancos podem receber nessas situações. Mas, para minha surpresa, naquele dia, soube atônito que o etnocentrismo ao qual o cacique se referia era dos Guaranis para com os Tupinambás! Em 2014, durante o Primeiro Encontro de Pajés e Detentores de Conhecimentos Tradicionais de Pernambuco, ouvi uma pajé do Xingu tecer críticas a seus anfitriões Pankarás, por entender que eles tinham “uma tradição fraca”.

O que quero exemplificar com essas críticas dos “parentes” é que, se de um lado somos dados ao espírito exploratório, à curiosidade sobre a alteridade e à diversidade que nos circunda, de outro julgamos, impomos, oprimimos, homogeneizamos sempre à luz das verdades etnocêntricas, egocêntricas, “epistemicocêntricas” em que possamos estar imersos, não importa a que etnia, sociedade ou abordagem pertençamos. Isso me faz lembrar o poeta Candeia, que, em seu “Dia de Graça”, afirma:

*Hoje é manhã de carnaval (ao esplendor)
As escolas vão desfilar (bravosamente)
E aquela gente de cor
Com a imponência de um rei
Vai pisar na passarela (salve a Portela)
Vamos esquecer os desenganos (que passamos)
E ver a alegria que sonhamos (durante o ano)
Damos o nosso coração
Alegria e amor a todos sem distinção de cor
Mas depois da ilusão, coitado!
Negro volta ao humilde barracão*

*Negro acorda é hora de acordar
Não negue a raça
Torne toda manhã dia de graça
Negro não humilhe nem se humilhe à ninguém
Todas as raças já foram escravas também
E deixe de ser rei só na folia
E faça de sua Maria uma rainha de todos os dias
E cante um samba na universidade
E verá que seu filho será
Príncipe de verdade
Aí então, jamais tu voltarás ao barracão*

Com essas colocações iniciais, penso contemplar elementos importantes abordados pelo Prof. Bairrão ao longo de sua exposição, que conclama a Psicologia a manter-se fiel a sua ética do “saber ouvir o que está sendo expresso”, de modo que os sujeitos por ela atendidos possam se situar no contexto de suas crenças. Isso deve ser feito “não para validar, refutar ou, de qualquer forma, questionar sua verdade, mas para ajudar as pessoas (e grupos) a compreenderem o uso que fazem de suas ideias”. No que concorda Agnaldo que, citando Junqueira, afirma que as sociedades tradicionais também têm fronteiras; estas, todavia, parecem ser menos agressivas que aquelas impostas pelas sociedades ocidentais, por serem direcionadas por um *ethos* comum o do “bem viver”, conforme lembrou Eunice.

Infelizmente, continua Bairrão, “de diversos modos e por vezes sorrateiramente, seja para anuir, seja para combater pontos de vista religiosos, a Psicologia tem saído dos seus trilhos para fazer outra coisa que não o que seria próprio de sua alçada, demitindo-se de ser ela própria”. É então que tanto o psicólogo clérigo quanto seu colega leigo podem incorrer em erro, o primeiro ao apresentar-se como autoridade profissional, para fazer proselitismo de sua fé; o segundo por usar sua teoria, colonialista, capitalista – como afirma Agnaldo – de forma fundamentalista, ainda que queira ser progressista, como se fosse um religioso. “Por trás de preocupações supostamente científicas e sociais, também pode estar em jogo uma guerra religiosa disfarçada”, afirmou Bairrão. Antes uma contenda do mito simbólico, representado pela *igreja versus* o lógico-epistêmico, representado pela *universidade*, e não como ambos – igrejas e universidades – querem nos levar a crer da religião com a ciência.

Bairrão assevera que “os sistemas psicológicos não se situam isoladamente e, por assim dizer, são metonímias de concepções de universo”. Essa preocupação está claramente expressa na apresentação de nosso Código de Ética Profissional. Para ele, “não basta expor e regulamentar a apropriação de concepções e de valores religiosos por parte da Psicologia; é preciso estar atento a sua inversão na forma de uma retórica supostamente científica, que se opõe ou concebe como sinal de “atraso” ou de conservadorismo à religiosidade e toda e qualquer espiritualidade distinta de seu *materialismo*”.

É por isso que estamos aqui nos propondo ao diálogo nesses seminários, particularmente neste, em que examinamos as fronteiras. Como disse Agnaldo, “assumindo a fronteira, indo à fronteira, dialogando e aprendendo na fronteira!”. Talvez num respeitoso dissenso para evitar, ou sair do lugar passivo apontado por Eunice, ao citar Arendt, que afirma que a “delegação do poder ao outro” explica o fenômeno de inversão de valores apontado por Bairrão ao lembrar da naturalização das desigualdades na “redução proposta de pessoas e grupos sociais concretos às categorias conceituais, como pobreza, oprimidos, deficientes...”, que faz com que um indígena possa achar melhor a extinção de sua cultura, como asseverou Agnaldo, reflexo de um “recuo impossível”.

“A pressa em transformar o mundo sem observar se ele efetivamente muda, muitas vezes, é um alibi para a desatenção em compreender os outros e um vetor para o preconceito”, assume Bairrão. Então, alguns entre nós, por não perceberem isso, clamam por mais eventos em se que possa tratar o fundamentalismo e a laicidade apenas para criar uma situação de oposição, de confronto, uma polarização pouco profícua e tão comuns nesses eventos. Nesse caso, pouca ou nenhuma atenção é dada ao esforço coletivo de construção, que torna o diálogo mais potente.

Não é apenas a ausência de formação acadêmica na área de etnopsicologia que poderia estabelecer uma ponte com esses saberes, segundo Bairrão. É a ausência de formação na Psicologia da Religião, na Psicologia Cultural, na Psicologia Anomalística, na Psicologia Transpessoal – todas psicologias de fronteira, ou de ponta, que podem promover avanços no melhor espírito khuniano.

Sim, professores, espero que “Ñanderú (de fato) tenha mandado dizer: ‘Está na hora’”, conforme afirmou a sábia Guaraní a Agnaldo. Na hora do “diálogo horizontal que precisamos ter num estado laico, numa sociedade democrática”. Não é, Bairrão? Um diálogo para o pluralismo epistemológico, uma visão integral, transdisciplinar. Um diálogo entre racionalidades, pautado pelo rigor, pela tolerância e pela abertura.

“O chamado campo da diversidade precisa ser compreendido para que se possa entender a constituição cultural do povo” não apenas da Amazônia, Eunice, mas do Brasil, quiçá da América Latina, na direção apontada pela Carta de Manaus, mas também pela Carta de Pernambuco, pela Carta da Terra e pela Carta da Transdisciplinaridade. Não sei se para restaurar valores comunitários, mas certamente para construí-los, porque “quem diz (faz/escuta) o que, a quem e pra quê, “apenas para não dizer que não falamos das flores”.

É com essas palavras, que afirmam a concordância entre os participantes desta mesa, que espero podermos ter um excelente dia de discussões.

Caminhando e cantando e seguindo a canção, pois somos todos iguais, braços dados ou não. Nas escolas, nas ruas, campos, construções, caminhando e cantando e seguindo a canção. Vem, vamos embora que esperar não é saber, pois já sabemos que é chegada a hora. Hora de acontecer.

PSICOLOGIA E PRÁTICAS ESPIRITUAIS: DIÁLOGOS E FRONTEIRAS

José Francisco Miguel Henriques Bairrão¹

O compromisso social da Psicologia passa necessariamente pelo respeito à diversidade de modos de vida e pela admissão de que o avanço científico se dá também pelo diálogo e nas suas fronteiras. Desafio que, relativamente à esfera religiosa e à espiritualidade, nem sempre se beneficia de um discernimento nítido de onde ficariam e quais seriam essas fronteiras (talvez porque estas, em vez de linhas, se traçam como amplas áreas de recobrimento).

A falta de clareza e de critérios quanto a esse ponto tende a produzir dois efeitos aparentados, embora talvez antagônicos: uma ampla permeabilidade e confusão entre uma perspectiva psicológica e práticas de índole religiosa; e uma reação defensiva de demarcação burocrática, em geral tributária, da mesma dificuldade para discernir aqueles limites.

Para efeito da nossa conversa, proponho-me a enfrentar esse desafio apresentando o modo como tenho pensado essas questões de fronteira². Ela se apoia e embasa em tradições epistemológicas e científicas, aqui apresentadas sem a preocupação de circunstanciar argumentos e sistematizar referências, o que poderia ter como efeito obscurecer a simplicidade das ideias e remeter a instâncias de autoridade acadêmica o que se trata de examinar e refletir com base num diálogo e numa argumentação transparentes.

Há três pontos que eu gostaria de garantir nesta exposição: em primeiro lugar, abordar muito rapidamente algumas condicionantes que incidem sobre o estado atual do problema e cujo esclarecimento poderá ser útil para o presente propósito. Em segundo, apresentar a possível contribuição do papel de uma etnociência como a Etnopsicologia para o enfrentamento das questões epistemológicas e políticas suscitadas pelo exercício profissional da Psicologia. E, por fim, a demarcação e o discernimento de abordagens espiritualistas e religiosas relativamente às psicológicas, tendo em vista seu imbricamento.

1 *Professor Associado da Universidade de São Paulo e Coordenador do Laboratório de Etnopsicologia do Departamento de Psicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto. E-mail: jfbairrao@yahoo.com.br*

2 *Gostaria de registrar a minha satisfação em participar do evento de que se originou esta publicação e de agradecer o convite ao CRP-6 e aos organizadores.*

UM BREVE DIAGNÓSTICO

É preciso admitir a imbricação entre religiosidade, espiritualidades e Psicologia, em vez de lutar contra ela, o que não significa aceitar pacificamente que as primeiras valham como Psicologia e vice-versa. O desafio para a Psicologia é, sem arredar da especificidade da sua ética e perspectiva, fazer uma aliança e ouvir o que está sendo expresso em narrativas espirituais e religiosas, situando o sujeito relativamente às suas crenças e sua fé.

O ponto não pode ser, de forma alguma, validá-las, refutá-las ou questionar e discutir sua verdade no âmbito transcendente ou metafísico (se for o caso), apenas auxiliar cada qual a examinar que uso faz e para que lhe servem essas ideias. Com isso, diz-se praticamente tudo o que haveria a dizer sobre o assunto. Porém, infelizmente, de diversos modos e por vezes sorrateiramente, seja para anuir, seja para combater pontos de vista religiosos, a Psicologia tem saído dos trilhos para fazer outra coisa que não o que seria e sua alçada, demitindo-se de ser ela própria.

Essa “demissão” mediante um engajamento religioso (ainda que inconsciente) é muito fácil de perceber no caso de religiosos diplomados em Psicologia, que se aproveitam desse fato para trazer um verniz “científico” a suas práticas de conversão e tentativas de instrumentalizar terceiros para se convencerem de suas “verdades”. Mas fica muito menos clara nos casos em que, subjacente a uma retórica científica, se ocultam (muitas vezes de seus próprios agentes) concepções religiosas ou pelo menos conceitos herdados da época anterior à fundação da Psicologia como disciplina empírica.

A título de ilustração do segundo caso, observe-se como no nosso meio se tem pouco refletido a incidência da tradição psicológica herdada da metafísica ocidental nas origens da nossa Psicologia –a Psicologia chegou ao Brasil com o ensino religioso, e sua passagem para o sistema universitário laico, ainda que em certos casos marcada por um pendor anticlerical, não poderia eliminar a sombra metafísica sobre seus conceitos “positivos”, porque o mesmo esquecimento e desconsideração das origens se reproduziram por toda a parte –, contra a qual se ergueu uma reação pretensamente laica e científica, mas que não chega a problematizar os baluartes ontológicos em que a primeira se suporta. Ora, os sistemas psicológicos não se situam isoladamente e, por assim dizer, são metonímias de concepções de universo correlatas.

No nosso meio têm incidido particularmente duas versões desse problema, que muitas vezes parecem digladiar-se entre si, mas no fundo estão de acordo quanto ao fundamental: preservar privilégios etnocêntricos na definição do que sejam o psicológico e o científico.

Por exemplo, a distinção metafísica de feição europeia, comum em sistemas religiosos oriundos da mesma proveniência e herdada pela nossa ciência, entre a esfera do corpo perecível e uma alma simples (inicialmente imortal), altera-se “cientificamente”, de maneira ligeira, pela redução do substrato da alma a meros efeitos de uma substância nervosa, tal como o primeiro corruptível (CARRETTE, 2012). Na prática, o lugar de destaque da teologia passa a ser ocupado pelas

neurociências, mas as estruturas piramidal e hierárquica do conhecimento e seu papel como autoridade na definição do que sejam a vida e a morte mantêm-se – o fetiche da célula nervosa passa a ser um critério para a admissibilidade do aborto, e a morte passa a ser identificada com a morte do cérebro. Nesse contexto, tudo o que seja distinto disso, nomeadamente concepções do anímico reencarnacionistas, mais comuns em estratos socioculturais populares ou não europeus, tendem a ser olímpicamente ignoradas e evitadas pela Psicologia brasileira quando não associadas a distúrbios mentais ou suscetíveis de os provocar.

Ou seja, subjacente à neutralidade científica e ao cuidado com a saúde mental, por exemplo, pode estar em curso uma guerra entre mundos e o esforço para subjugar subjetividades outras. Por trás de preocupações supostamente científicas e sociais, pode estar em jogo uma guerra religiosa disfarçada. Haja vista, por exemplo, as campanhas de perseguição a cultos afro-brasileiros “cientificamente” motivadas por seus riscos para a saúde mental no século passado, ou o uso igualmente “científico” da Parapsicologia para diagnosticar sua falsidade, um tipo de empreitada renovada em tempos mais recentes em campanhas contra a regulamentação do uso religioso da *ayahuasca*.

Especificamente no campo da pesquisa psicológica, não é incomum enfrentarem-se dificuldades para trazer à luz processos psicológicos associados a práticas religiosas não hegemônicas (como a legitimidade de estudos sobre a mediunidade), muitas vezes mediante restrições embaladas em retórica científica e politizada.

Em muitos congressos a Psicologia da Religião e da espiritualidade pura e simplesmente tem sido descartada como área de pesquisa, como se os fenômenos sociais e psicológicos que a justificam fossem desprovidos de interesse científico, não obstante o crescimento de bancadas religiosas no Congresso, a enorme religiosidade presente na nossa sociedade, além dos graves e dolorosos conflitos motivados por intolerância religiosa, ao contrário, recomendarem estudos por parte da Psicologia. Ignorá-lo é virar as costas a uma necessidade social premente. Mas como supostamente a religião seria o ópio do povo e não deveria existir, o que melhor fazer com um não objeto, que não pura e simplesmente eliminá-lo dos congressos e como área de interesse científico?

Esse tipo de tutela recalca a vida psíquica e social como ela é, para reafirmar algo a que ela deveria se conformar. Assinalo-o aqui não apenas para exemplificar e argumentar a favor de que não basta expor e regulamentar a apropriação de concepções e de valores religiosos por parte da Psicologia, mas também é preciso estar atento a sua inversão na forma de uma retórica supostamente científica, que se opõe ou concebe como sinal de “atraso” ou de conservadorismo a religiosidade e toda e qualquer espiritualidades distinta de seu aparente materialismo.

O PAPEL DA ETNOPSICOLOGIA

Um dos fenômenos mais pitorescos da nossa história recente é que a má consciência das elites levou a sua adesão a pontos de vista autodeclarados

“progressistas”. Na prática, as desigualdades persistem, mas o topo da pirâmide social cultiva uma imagem positiva de si, imaginando-se como socialmente comprometido e em oposição a essa situação, como se, apesar de ela o beneficiar, acontecesse à sua revelia e contra a sua vontade.

Como é comum em muitos usos políticos dos discursos religiosos, também nesse caso, independentemente de suas boas intenções, está em jogo uma tentativa de controle do poder e de policiamento do comportamento popular, particularmente por meio de sua “retificação” mediante o comando de uma elite que saberia “o certo” e “o errado” (não apenas de um ponto de vista ético-político e epistemológico, mas também ontológico) e tutelaria a sociedade com base nas suas crenças e interesses.

Para essa elite político-religiosa, a multiplicidade e a complexidade das configurações ético-culturais dos demais segmentos sociais tendem a ser reduzidas a uma categoria que faz todo o sentido na sua espiritualidade, em detrimento das demais: tipicamente, a figura sagrada e monotemática nessas abordagens, que raramente reconhecem a sua religiosidade e muitas vezes se autorrepresentam como científicas, é o “pobre”. “Pobre” passa a ser uma categoria amorfa a que o processo colonial reduziu os indígenas, espoliados de seus territórios, assim como os descendentes de populações africanas deslocadas pelo comércio de seres humanos, ou ainda os imigrantes camponeses europeus, mal evangelizados já no seu continente de origem e cujos sortilégios e habilidades, nesse novo continente se estabeleceram em diálogo com africanos, indígenas, ciganos etc.

Para se dar conta da gravidade dessa redução, basta ver as consequências que pode ter do ponto de vista do respeito à diversidade étnico-cultural. Para a retórica sobre o “pobre”, não importam tanto o quilombola, o indígena, o ribeirão, as minorias étnicas em geral e sua alteridade intrínseca concretamente dada. O relevante é o “sem”, um suposto traço comum de carência que a todos nivelaria e anularia em torno daquela categoria.

A par de um escamoteamento do modo de ser específico de cada grupo social num contexto multicultural, a pobreza, em vez de um mal a ser combatido, passa a ser um valor. Também se desconsidera o cunho performativo da linguagem: ao denunciar uma real ou suposta pobreza, esta é enunciada, reafirmada e reinstituída simbolicamente. Apresentada como uma obviedade, seu critério é sempre o estabelecido pela concepção do andar de cima da sociedade, com o qual, por razões históricas, reconhecendo-o ou não, está comprometido esse tipo de discurso.

A redução de pessoas e grupos sociais concretos a categorias de carência como “pobres”, “deficientes” ou “oprimidos” é também sintomática de um esforço “conceitual” para destituí-las de sua agência e autodeterminação. Não se trata de negar a condição de conflito e as desigualdades, mas de sublinhar como ela se traduz no uso das palavras, muitas vezes em contradição com as supostamente melhores boas intenções. Ao conceituar o outro como oprimido, pobre, supersticioso ou iludido, não apenas se o objetiva num cenário desfavorável, mas

principalmente se institui e consolida discursivamente, se performa esse estatuto (argumento que nos deveria pôr de sobreaviso relativamente a noções como “população vulnerável”, “situações de risco psicossocial” etc.).

A desconsideração das relações de poder reais e da posição social efetiva dos protagonistas dessa retórica dificulta um correto discernimento do papel da Psicologia nesses embates. A pressa em transformar o mundo sem observar se ele efetivamente muda, muitas vezes, é um álibi para a desatenção em compreender os outros e um vetor para o preconceito. A Psicologia, que deveria criar uma abertura para o outro, para o desconhecido, para o não usual e o criativo, pode então transformar-se numa forma de policiamento e de tutela, não obstante um teor manifesto em contrário. O paternalismo é uma marca dessas assimetrias, e psicologias que redundam em práticas paternalistas deveriam inspirar cuidado e desconfiança, uma vez que “entregam” o contrário do que prometem.

Retóricas “progressistas”, de cunho mais propriamente religioso do que científico³, na prática têm combatido especialmente as concepções de mundo e espiritualidades oriundas de setores sociais não hegemônicos e étnico-racionais africanos e indígenas. Supostamente, para cuidar dos seus corpos, teriam de se combater seus espíritos. Nossa profissão deveria posicionar-se contra esse tipo de “caridade”. Infelizmente, em grande parte devido a esses obstáculos, há um profundo desconhecimento do que seria a espiritualidade preservada e socializada por esses segmentos históricos, além de um profundo desconhecimento e ausência de formação acadêmica na área de Etnopsicologia, que não apenas poderia estabelecer uma ponte com seus saberes, mas também constituir-se num antídoto contra ilusões etnocêntricas.*

No campo da ciência psicológica, a presença do outro e sua intrínseca diversidade recomendam – se não exigem – uma prévia explicitação das ontologias em que se instituem e se enraizam os outros sujeitos. Porém, no mais das vezes, ela está tão imbuída do preconceito da “realidade objetiva” que é um reflexo da sua, que não consegue se dar conta dessa preconcepção. O estudo etnopsicológico pode auxiliar a explicitar esse ponto cego e a prevenir muitas arbitrariedades e inadvertidas violências que acabam por ocorrer no dia a dia do exercício profissional (PAGLIUSO; BAIRRÃO, 2011).

Infelizmente, as implicações ontológicas do exercício de uma concepção psicológica passam despercebidas na maioria das vezes. Ouvir uma história é postular a plausibilidade dos andaimes da realidade que permitem sua narrativa, não apenas do ponto de vista de seu conteúdo discursivo, mas principalmente validando o mundo do narrador que se propõe a ser reconhecido ao contar sua história. Com esse mundo, reconhece-se o narrador. E se antes do mais o profissional agir como um juiz ou intérprete do que pode ser real, com isso se exclui e se deslegitima qualquer alteridade não suficientemente semelhante à sua para que se a admita como admissível.

3 Ainda que frequentemente seus praticantes se definam como ateus, isso não a isenta; pelo contrário, ratifica o estatuto religioso desse tipo de discurso, uma vez que o ateísmo é uma noção teológica como qualquer outra, e não um conceito psicológico.

Simetricamente, o profissional que apenas executa técnicas é apenas o executor de uma narrativa de mundo que está dada no seu instrumento, que ele replica e reitera sem lhe passar pela cabeça que, ao fazê-lo, reitera e dá sustentação ao mundo de que esse instrumento é como que uma metáfora.

Diálogo horizontal – é disso que se precisa num Estado laico e numa sociedade democrática. A hostilidade contra as manifestações religiosas em geral – em particular contra aquelas que não se compreende, mas imediatamente se enquadra em categorias como “ilusão” ou “ópio do povo” – é um claro indicativo de que a disputa, nesse caso, não se coloca entre ciência e religião, mas entre diferentes tipos de crença.

Exatamente por isso, e em virtude da inconsciência da fundamentação religiosa desse tipo de fervor militante a favor de padrões científicos de Psicologia excludentes de concepções assentadas ou motivadas no estudo e no reconhecimento da legitimidade cognitiva de outros quadrantes culturais, e em prol de uma prática profissional coerente com uma sociedade efetivamente democrática e multicultural e de uma investigação científica não condicionada por preconceções ontológicas e implícitas censuras prévias pseudocientíficas, é imprescindível qualificar os usos, no nosso meio, do termo *laicidade*.

O ESPIRITUAL E O PSICOLÓGICO

O diagnóstico apresentado aqui é importante, mas não é apenas isso que pode ser feito e, certamente, se espera mais de uma Etnopsicologia, que, não academicamente, mas profissionalmente, poderia resumir-se a um esforço e a uma vontade de entender os outros de maneira genuína, particularmente o que eles produzem como Psicologia, como saberes psicológicos. Fazendo-o, pode-se contribuir para criar um clima de tolerância e de respeito pelas diferenças.

Nesse sentido, o enfoque etnopsicológico promove valores espirituais em ato, e não apenas semanticamente, mediante a explicitação de saberes de terceiros que, em vez de rivais, podem ser aliados às abordagens psicológicas (pelo menos, embora não exclusivamente, na medida em que se traduzem em realidades psicológicas). Dessa forma, a Etnopsicologia propicia e dá sustentação a um exercício profissional diverso da prática de “convencer” e garantir a alguém quaisquer tipos de certeza, pois, se a conduta persuasiva poderia assentar bem a um conselheiro espiritual ou líder religioso, no caso do profissional psicólogo, imediatamente o promove a impostor, uma vez que nenhuma formação em Psicologia o habilitaria a sustentar crenças e autenticar quaisquer ontologias, muito menos a converter a população atendida a seus pontos de vista

A Psicologia, enquanto tal, não dá conta nem pode validar as contas que outros dão na forma de garantias a um transcendente ou a quaisquer tipos de ontologias e crenças. O psicólogo não pode validá-las, e mais grave ainda seria tentar “converter” terceiros a um ponto de vista de realidade. Apenas pode situar quem, por sua própria conta e risco, as propugna, começando por si mesmo, relativamente a suas implicações pessoais, sociais, étnicas e culturais.

É provável que as espiritualidades e a Psicologia, embora distintas, se encontrem sempre juntas, se assumirmos que o que caracteriza a Psicologia é o estudo dos atos psíquicos e que estes se definem, basicamente, não como coisas suscetíveis de uma descrição objetiva, mas como ações de um sujeito. Dessa maneira, o que caracterizaria o saber psicológico seria a investigação das ações de “alguéns” (o que incluiria na sua esfera boa parte das chamadas Ciências Humanas), e não o estudo de alguma “coisa” (como o comportamento, por exemplo).

Onde se considerar haver alguém, existirá campo para a Psicologia, e é inegável que a contribuição das religiões e espiritualidades muitas vezes consiste em propor mundos possíveis (SHWEDER, 1991) e ampliar a esfera dos “alguéns” admissíveis. Dependendo do horizonte cultural em jogo, os tipos de “alguéns” admissíveis podem ser muito variados, e incluir deuses, demônios, espíritos, além de animais, ETs, plantas, jogos divinatórios, astros e até leis universais e “energias” providas de intencionalidade e admissíveis como “outros” interlocutores. Não caberá ao psicólogo validar ou invalidar esses mundos, sob pena de se atribuir uma função de “policimento ontológico”. No entanto, a abordagem psicológica desses esquemas de alteridade é radicalmente distinta em Psicologia da que seria própria de um enfoque religioso.

Embora o cunho comutativo da alteridade torne ainda mais complexa a diferenciação entre o psicológico e o espiritual e exista um certo recobrimento entre as duas esferas da atividade humana, a psicológica e a religiosa, no modo como lidam com esse esquema relacional entre sujeitos e alteridades, elas divergem substantivamente e até se contrapõem, sem que uma invada a esfera ou conteste a legitimidade da outra.

Para discernir adequadamente o ponto de vista que trago a esta discussão, proponho um critério consubstanciado em algumas questões, no qual costumo me apoiar para definir esses limites e as possibilidades de cooperação e diálogo factíveis entre esses campos. Ele se apoia numa série de critérios formulados como perguntas aplicáveis em cada situação de interação entre “alguéns”. É um procedimento não necessariamente estritamente aplicável ao humano, mas sim a tudo o que em algum horizonte cultural possa ser entendido como sujeito ou outro: Quem diz (faz/escuta), o quê, a quem, para quê ?

No “quem” está o âmagô do psicológico. É importante discernir quem chora o choro de um interlocutor empírico, não pressupondo que seja o indivíduo ali presente, ou se alguém se regozija com um sofrimento ou aparenta indignação. Não está em causa que um indivíduo específico fale ou que outro reaja e se comporte, mas discernir quem faz e o que faz, o que depende sempre, também, de “a quem” se dirige esse ato e a sua finalidade (“para quê?”).

Já o “alguém” espiritual ou religioso é sempre e intrinsecamente o “outro” e nunca se estabelece em crise de identidade relativamente a si mesmo. Ou seja, o discurso religioso e espiritual vai conferir primazia a um “quem” que, embora alguém, não pode subjetivar-se como “eu” ou reconhecer-se como “mim”, por nenhuma projeção ou comutabilidade permitir sua subjetivação ou suposição como um par. Trata-se necessariamente de uma alteridade irreduzível a uma

experiência de agência subjetivável e, portanto, o que dele se possa dizer ou ouvir não tem como se submeter ou passar pelo crivo de uma vivência comensurável a um “eu” (ou, dito de outro modo, por uma experiência psicológica).

Pode-se crer, mas a questão psicológica nunca será validar esse outro, mas investigar a recepção de sua comunicação pelo sujeito que quer, precisa ou gostaria de acreditar nessa mensagem.

Em resumo, no âmbito psicológico, o outro pode subjetivar-se e admitir-se como outro eu. Já no campo religioso, o outro é intrinsecamente alteridade e de natureza não equiparável nem redutível à manifestação de uma subjetividade (não é “outro eu”, mas “outra coisa”).

Note-se que o que está em jogo aqui são posições discursivas que não necessariamente têm relação com a suposta natureza dos entes envolvidos. Se um ser humano se propuser como deus, profeta ou demônio, por exemplo, e for objeto de uma crença religiosa, a ele não se aplicarão, nessa qualidade, características psicológicas.

Poderá apresentar-se como um “tu” e afirmar-se “eu”, mas essas afirmações não admitem o estatuto correlato e comutativo que apresentam no âmbito psicológico, no qual cada “eu” concomitantemente se poderá reconhecer como um “tu” e, relativamente a si mesmo, poderá reportar-se como um “mim”.

Com relação ao interlocutor humano, a natureza do outro espiritual é simples e sempre terceira. Ainda assim, ao pretender interpretá-lo, necessariamente o sujeito (psíquico) é obrigado a recorrer a uma parte de si para lhe atribuir sentido. Ou seja, do ponto de vista da experiência psíquica qualquer outro tem de ser em parte “eu” para poder ser percebido. Quando esse outro se propõe como uma alteridade radical, religiosa ou espiritual que seja, na medida em que a espiritualidade recorre à matéria psíquica do sujeito para se expressar, o enfoque psicológico consistirá sempre num resgate do sentido de si que ilumine o sujeito humano nessa experiência (BAIRRÃO, 2001). Sob pena de impostura, sobre o que for além disso, o psicólogo se cala.

A necessidade de crer e especialmente a imposição da crença, do ponto de vista psicológico, já são um começo de confissão de dúvida. Mal andarão a nossa Psicologia e qualquer coisa que valha como espiritualidade ou religiosidade se, para se afirmarem e validarem mutuamente, dependerem da confusão entre uma e outra.

REFERÊNCIAS

- BAIRRÃO, J. F. M. H. A imaginação do Outro: intersecções entre psicanálise e hierologia. **Paideia**, 11(20):11-26, 2001.
- CARRETE, J. R. O retorno a James: Psicologia, religião e a amnésia da neurociência. In: FREITAS, M. H. ; PAIVA, G. J. (Org.) **Religiosidade e cultura contemporânea: desafios para a Psicologia**. Brasília: Universa, 2012.
- PAGLIUSO, L.; BAIRRÃO, J. F. M. H. A Etnopsicologia e o trabalho institucional em uma unidade de abrigo. **Revista da SPAGESP**, 12(1):43-55, 2011.
- SHWEDER, R. **Thinking Through Cultures: Expeditions In Cultural Psychology**. Cambridge: Harvard University Press, 1991.

PSICOLOGIA, POVOS TRADICIONAIS: ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE A AMAZÔNIA

Maria Eunice Figueiredo Guedes¹

Os pajés tupis-guaranis contavam que, no começo do mundo, toda vez que a Lua se escondia no horizonte, parecendo descer por trás das serras, ia viver com suas virgens prediletas. Diziam ainda que, se a Lua gostava de uma jovem, a transformava em estrela do céu.

Em uma aldeia indígena, havia uma linda jovem, a guerreira Naiá, que sonhava com a Lua e mal podia esperar o dia em que o deus iria chamá-la. A jovem era apaixonada pela Lua. Essa paixão virou obsessão no momento em que Naiá não queria mais comer nem beber nada, só admirar a Lua. Numa noite em que o luar estava muito bonito, a moça chegou à beira de um lago, viu a Lua refletida no meio das águas e acreditou que o deus havia descido do céu para se banhar ali. Assim, a moça se atirou no lago em direção à imagem da Lua. Quando percebeu que aquilo fora uma ilusão, tentou voltar, porém não conseguiu e morreu afogada. Comovido pela situação, o deus Lua resolveu transformar a jovem em uma estrela diferente de todas as outras: uma estrela das águas – vitória-régia. Por esse motivo, as flores perfumadas e brancas dessa planta só abrem no período da noite.

Lenda da vitória-régia²

Agradecendo o convite para este seminário Diversidade Epistemológica Não-hegemônica em Psicologia, Laicidade e Diálogo com Saberes Tradicionais (DIVERPSI), não pretendo aqui me aprofundar na discussão epistemológica da Psicologia, mas sim apresentar alguns elementos que nos deparamos na Amazônia quando dialogamos com povos tradicionais, particularmente indígenas³. Também não pretendo esmiuçar as tradições religiosas desses

1 Professora da Faculdade de Psicologia (FAPSI/UFGA). Conselheira do CRP-10 PA/AP – VIII Plenário e integrante do GT Psicologia e Laicidade (CFP/APAF).

2 Disponível em: <<http://www.brasilescola.com/folclore/vitoria-regia.htm>>.

3 A Amazônia contava com cerca de 340 mil indígenas, segundo dados da Secretaria de Saúde Indígena (SESAI/MS) em 2013. Destes, cerca de 40 mil estão no Pará. Trabalhamos desde 2013 construindo uma intervenção em Psicologia junto a um distritos Sanitários Especiais de Saúde Indígena (DSEI) Guamá Tocantins (DSEI GUATOC).

diversos grupos étnicos, mas apontar questões que atravessam hoje o “bem viver” dessas populações na Amazônia.

Uma dessas questões diz respeito à territorialidade e a políticas públicas necessárias que deem conta da dimensão de trabalhar a integralidade dessas comunidades.

Estabelecer diálogo e trabalhar com povos tradicionais na Amazônia, com certeza, não é igual a outras regiões do país. Nem todos os grupos étnicos têm a mesma tradição cosmológica no espaço territorial amazônica, sendo necessário pensar também aqui na diversidade e em identidade(s), como aponta documento do DSEI GUATOC:

Pois identidade indígena está necessariamente ligada ao fator relacional, onde ser Kayapó, Tembê, Munduruku, Parkatjê, Assurini, etc. diz do pertencimento a um grupo culturalmente diferenciado, com modo particular de organização social e uso dos recursos naturais. E, desse modo, julgamos que interferências bruscas em sua organização social, práticas de expressão cultural, acesso a terra e recursos naturais ou ainda práticas de cuidado em saúde, educação e/ou assistência social que não considerem as particularidades destes povos, podem gerar consequências imprevisíveis. (DSEI GUATOC, 2015)

E, dentro dessas particularidades, tanto podem estar a perda maior ou menor de tradições (dependendo do grupo étnico) tanto no campo espiritual quanto no cuidado em saúde. Afinal, grupos religiosos pentecostais são cada vez mais presentes em várias aldeias no Pará. Mas também podemos dizer que atualmente temos um processo de resistência a essas perdas de tradições.

VIOLÊNCIA, RESISTÊNCIA E RESGATE DE TRADIÇÕES

A região e o povo paraense com suas tradições ainda hoje orais (expressas em lendas e folclore)⁴ têm uma história de repressão e violência na região ocasionada pelo processo de colonização, mas também de resistência.

Segundo Hoornaert (1992) e de acordo com alguns registros históricos, a entrada da exploração mercantilista na Amazônia foi “acompanhada de violenta brutalidade, matança sem precedentes destes povos hospitaleiros”. As mortes de indígenas na Amazônia ocorreram após o processo de colonização:

Bento Maciel teria massacrado e levado ao cativeiro mais de 500 mil índios, e Pe. Antônio Vieira detectou mais de 2 milhões de mortos e outros cronistas colocam números mais elevados do que estes. (HOORNAERT, 1992)

As mudanças no campo geopolítico, econômico e simbólico no Pará provocaram revoltas e resistências por parte da população local. Muitas foram explícitas, como no caso do movimento da cabanagem⁵, e outras não tão explícitas, como a presença na cultura local, até os dias de hoje, de valores

4 Lendas do boto, cobra-grande, mapinguari, Curupira, Matinta Perêra, do guaraná, entre outras.

5 Movimento que aconteceu no Pará de luta contra a colonização portuguesa a partir de 1835.

trazidos pelos europeus e missionários e que ainda se fazem presentes no discurso de pessoas de várias comunidades paraenses.

[...] a cultura milenar de vários povos habitantes da Amazônia, não foi de todo suplantada (a não ser a língua), pela cultura colonizadora, porém sofreu dela grande influência [...] a língua falada antes da chegada do colonizador foi, pouco a pouco, sendo expulsa, tanto pelos missionários como pela força da lei. O Nheengatú, a **língua geral** falada até os idos do século XVIII, foi definitivamente proibida por decreto do Marquês de Pombal [...] as catequeses realizadas pelas ordens e congregações religiosas, associadas a leis, decretos e costumes dos colonizadores, tiveram efeitos tão violentos que se fazem sentir na cultura ainda hoje [...] mesmo assim sente-se o sotaque remanescente da língua nativa, o que caracteriza o falar do **interior**, ora acentuando a fonologia do **o** pelo **u** ou vice versa **canua** ou canoa, ora com expressões bem carregadas: **ora, su'mano = ora, seu mano...** o costume das procissões, resquícios das manifestações cívicas romanas, nas ladainhas, muitas vezes em latim; das manifestações da Semana Santa, do Natal, misturadas com costumes nativos como danças dos animais – **boi, pássaros, peixes** [...] a cultura desta população é um sincretismo que deixa entrever o peso da cultura nativa, influenciada pelo habitat das florestas e dos cursos d'água [...] (AOMT-BAM, 1998: p. 25-26)

Em um país com grande influência religiosa (principalmente a católica), como o Brasil, os preceitos religiosos e tabus se incorporaram na constituição cultural da Amazônia:

a nova religião serve assim de modelo para a transformação do mundo conquistado. Impõe casamentos com ritos e monogamia (feminina), sacramentalisa à moda tridentina, onde a metodologia da inculcação e práticas externas de ritos é usada para dominar e subjugar povos. Esta metodologia fabulosa e eficaz, onde a prática ritualista, sob o signo do medo do sagrado ou do castigo de um Deus desconhecido, porém apresentado como acima de tudo e de todos, obriga a decorar códigos, preces, ladainhas. Transforma inclusive as relações de gênero, impondo novos comportamentos que serão reproduzidos por quatro séculos e quantos mais que virão [...]. (SENA, 1997: p. 39)

Lerner (1986), em texto intitulado “Gênero e Patriarcado”, fala da constituição da religião monoteísta hebraica e de sua relação com os outros cultos antigos de várias civilizações, influenciando a sexualidade e as crenças destes.

[...] a emergência do monoteísmo hebreu toma a forma de um ataque contra os difundidos cultos de várias deusas da fertilidade. No Livro do Gênesis, criação e procriação são atribuídas ao Deus Todo-poderoso, cujos epítetos de “Senhor” e “Rei” o estabelecem como um deus masculino, tornando-se a sexualidade feminina um pecado e um mal, quando dissociada da procriação [...]

[...] No estabelecimento da comunidade pactuada, o simbolismo básico e o contrato real entre Deus e a humanidade assumem como um dado a posição subordinada das mulheres e sua exclusão do acordo metafísico e da terrena comunidade pactuada. Seu único acesso a Deus e à comunidade sagrada reside em sua função de mães [...] (SAFFIOTI *apud* LERNER, 2002: p. 28-29)

Com a modernização da sociedade e o processo de colonização, a população local, maciçamente indígena até o século XVI, começa também a sofrer alterações em suas concepções e valores: virgindade, casamento, maternidade, amor, papéis sexuais, que foram valores trazidos pela cultura europeia, se confrontaram com os valores da população local.

a família Carajá observa rigorosamente as leis do pudor; um ataque ao pudor é um atentado provocador de atroz vingança. Entretanto, o Carajá oferece as suas prisioneiras aos seus hóspedes, e julga proceder bem. Nesta aldeia havia algumas Carajás como prisioneiras, e o capitão Roco⁶ as oferecia aos tripulantes [...] Fiz-lhe sentir a enormidade de sua ação e a baixeza de seus sentimentos. Não sei se envergonhou-se com a pronta reprovação [...] (CÂNDIDO apud MORAES, 1995: p. 193)

Também se mantiveram presentes conflitos de gênero, geracionais e raciais/étnicos (entre a cultura indígena, a negra e a branca europeia) em várias comunidades da Amazônia. Muitos desses conflitos se fazem presentes nas práticas culturais e religiosas ainda hoje pertencentes à cultural regional. Sena (1997) coloca que:

[...] é pois através do mito e das lendas, que o imaginário amazônida revela a resistência à cultura imposta, guardando na memória a ordem estabelecida pelos seus antepassados [...] ali nas cidades maiores, onde a modernidade penetrou com a sua ideologia, as pessoas tendem a desacreditar das histórias e crenças dos que vivem a beira dos inúmeros lagos, rios, igarapés, furos, paranás. Porém lá no fundo essas pessoas expressam uma certa desconfiança como a dizer – será mesmo? [...] (SENA, 1997: p. 55)

Segundo Sena (1997), esses elementos que se manifestam por meio de inúmeros rituais religiosos, oriundos da tradição europeia, dos mitos e lendas indígenas são, ainda hoje, explicações para fatos do cotidiano de muitas comunidades paraenses. Persistem no imaginário popular justapostos, e os relatos desse povo parecem desmentir a ideia de um “país onde as culturas se juntaram” e onde a “democracia racial e cultural” é o lema do Brasil.

Da tradição rural e da pesca, com certeza, incorporaram no seu cotidiano elementos culturais da região. Em estudos anteriores, Maués (1993), ao analisar as relações de gênero entre populações ribeirinhas, assinala a influência da religião e das simbologias culturais sobre as práticas sexuais e de procriação entre essa população.

Tradições religiosas europeias, mais particularmente portuguesas, convivem com a cultura indígena e são o pano de fundo de explicações sobre relações sexuais; gravidez na adolescência; relações extraconjugais; violência sexual etc., utilizando-se de relatos de lendas e mitos como o da cobra grande e do boto.

6 No século XIX (1880), mais precisamente na região sudeste do Pará, um viajante (Joaquim Almeida Leite de Moraes) descreve por meio de apontamentos de viagem seu percurso – de barco – de São Paulo até Belém do Pará. Esses apontamentos são muito ricos em descrições da fauna, flora, organização social das várias comunidades por onde esse viajante andou. Essas notas foram organizadas por Antonio Candido e publicadas em 1995, com o nome de “Apontamentos de Viagem pela Companhia das Letras”.

Segundo Pereira (1994: p. 56), os primeiros relatos sobre a lenda do boto aparecem na Amazônia em meados do século XIX. De acordo com ele, essa lenda "é um estratagemma da população amazônida para justificar uma sexualidade nativa reprimida pelos missionários. Sena (1997: p. 70) coloca que os "missionários queriam imprimir o costume da virgindade (oriundo da religião católica) às jovens locais e a relação sexual somente após o casamento".

De outro lado, na cultura da região, é comum atribuir "dupla personalidade" a certos elementos da flora e fauna ou mesmo a pessoas. Assim, ainda é comum transferir para o boto a "responsabilidade" por uma vida sexual (no mínimo prazerosa) sem que a pessoa seja coagida a falar da vivência da sexualidade.

Thompson (1995)⁷ assinala, em seu trabalho sobre ideologia e cultura, a importância de entender as desigualdades, já que estas se manifestam em vários planos: político, cultural e econômico. Para ele, as desigualdades passam também pelo plano simbólico, e as formas simbólicas se entrecruzam com as relações de poder. Thompson faz a seguinte indagação: "De que maneira o sentido serve para estabelecer e sustentar as relações de dominação?". Para ele, existe uma circulação generalizada de formas simbólicas, e a produção e a troca de formas simbólicas (linguísticas, gestos, ações) é e sempre será uma característica onipresente na vida social (THOMPSON, 1995: p. 9). Para entender a importância das formas simbólicas, ele explicita o porquê desse interesse e a possibilidade de articulação destas com a(s) relação(ões) de dominação.

Estamos interessados do que podem ser chamados usos sociais das formas simbólicas [...] em que medida e como (se for o caso) as formas simbólicas servem para estabelecer e sustentar as relações de dominação nos contextos sociais em que elas são produzidas, transmitidas e recebidas. (THOMPSON, 1995: p. 18)

[...] formas simbólicas através dos quais nós nos expressamos e entendemos os outros não constituem um outro mundo, etéreo que se coloca em oposição ao real: ao contrário, elas são parcialmente constitutivas do que em nossas sociedades é real (THOMPSON, 1995: p. 19)

Brandão (2000), analisando Thompson (1995: p. 165), pontua que esse autor propõe um conceito de cultura que denomina *concepção estrutural de cultura*, sugerindo uma concepção que dá destaque tanto ao caráter simbólico dos fenômenos culturais como ao fato de tais fenômenos estarem inseridos em contextos sociais estruturados. (BRANDÃO, 2000: p. 12)

Para Thompson, os significados são inerentes a cada cultura; podem existir vários sentidos (significados), dependendo do contexto social; do valor atribuído (ser aceito ou desprezado pelos indivíduos); do sentido, que mobilizado pelas formas simbólicas, está continuamente implicada na construção de relações sociais, estabelecendo e sustentando relações de dominação.

7 Op. cit. THOMPSON, J. B. **Ideologia e Cultura Moderna – Teoria Social.**

Então, de acordo com Sena (1997) ao falar da resistência ao processo de homogeneização religiosa na região Amazônica e com Thompson (1995) ao falar da valoração dos sentidos, podemos identificar que muitas das tradições e práticas dos povos indígenas teriam sido desprezadas pela cultura colonial dominante na Amazônia. Mas, em contrapartida, elas se mantiveram resistentes na tradição oral, nos símbolos e lendas e na linguagem coloquial, que são o que Thompson pontua como *formas simbólicas*.

Arendt (1985) analisa a relação entre poder e violência no campo social e político partindo do pressuposto de que eles ocupam polos contrários, em que um domina de forma absoluta e o outro está ausente (ARENDT, 1985: p. 30). O poder é, segundo Arendt, aquele que delegamos a outrem: elegemos outro e, de comum acordo, o fazemos representante de nossos anseios e decisões. Este, então, não precisa utilizar de força para exercer seu poder; ao contrário, quando a força se faz presente, o poder já foi ou está sendo perdido. Portanto, está instalada uma potência, e a utilização da violência ocorre na tentativa de retomar a qualquer custo aquilo que foi perdido. (GUEDES, 2002)

Pensar e repensar essas questões é fundamental em relação a todas as culturas, dentro de uma análise que permita entender como se dá a construção de representações morais sobre segmentos considerados diferentes na Amazônia, como os povos indígenas, ribeirinhos e quilombolas.

A PSICOLOGIA E AS PRÁTICAS EM SAÚDE PARA GARANTIR CIDADANIA À DIVERSIDADE

Para Adorno e Horkheimer, o que está em jogo no século XX é o aperfeiçoamento técnico, que tem mecanismos para incorporar os sujeitos à cultura. A resistência acontece, mas não como uma crítica da ideologia. Segundo os autores, depois do fascismo, a ideologia tornou-se uma “mentira manifesta”. Por que as pessoas aderem a mentiras manifestas? O que as leva a acreditar em mentiras manifestas? A resistência concentra-se no campo da própria consciência, daí o papel da Psicologia para entender o que leva as pessoas a cultivar mercadorias/fetiches. O chamado *campo da diversidade* precisa ser compreendido para que se possa entender a constituição cultural do povo nessa região da Amazônia.

A realidade atual de muitas comunidades indígenas, assentadas, quilombolas, entre outras, é a presença cada vez maior de religiões pentecostais e inflexíveis em seus princípios de doutrina, como algumas ramificações evangélicas.

Em roda de conversa em maio de 2015,⁸ várias lideranças indígenas reafirmaram esse fato como “a religião trazida de fora para dentro da aldeia como fator que ocasiona a perda da cultura e das tradições”; “a perda da linguagem e das raízes”.

8 Roda de conversa realizada por ocasião do mês de luta antimanicomial: “Bem viver na aldeia – construindo cuidado em Saúde”. Belém, maio de 2015, promovido pelo CRP 10, FAPS/UFGA, DSEI GUATOC e PPGP/UFGA.

Outros elementos mencionados nesse evento juntam-se a essa colocação na roda de conversa. Com a perda nas aldeias das práticas e cuidados tradicionais, como a extinção da parteira e do pajé, surgem como consequências a “interferência de álcool e drogas”; “suicídios e assassinatos”; medicalização com “alto índice de uso de psicotrópicos”.

Essas consequências na área da Saúde nos mostra a inviabilidade de desenvolver ações intersetoriais articuladas com vistas ao bem viver dos povos indígenas, restringindo o diálogo a uma única especialidade de políticas setoriais, seja de saúde, assistência social, políticas ambientais, seja de regularização de terras. Não há como responder isoladamente aos desafios que as sociedades modernas impõem aos povos indígenas, sobretudo àqueles de aldeias com maior proximidade dos espaços urbanos.

Como resultado das trocas de experiências e conhecimentos entre indígenas e profissionais de Saúde distribuídos em diversos Estados e municípios de todo o país na reflexão sobre uma atenção integral à saúde indígena, foi produzida uma carta⁹, durante o IV Congresso Brasileiro de Saúde Mental. Entre os vários pontos assinalados sobre a realidade indígena no Brasil, essa carta trata também da promoção de saúde, bem viver, da atuação e relação com o profissional de Saúde, da tradição e espiritualidade, a saber:

- 1) É de fundamental importância primar pelo conhecimento e reconhecimento das diferentes cosmovisões e práticas que expressam distintos significados a respeito dos processos de adoecimento e promoção de saúde, pertinentes aos mais de 305 povos indígenas que vivem no Brasil.
- 2) Para que as ações de saúde mental e bem viver aconteçam, o profissional deve ser capaz de ouvir as demandas, estimular a mobilização da comunidade para buscar uma compreensão mais profunda e consensual a respeito das causas geradoras dos problemas percebidos e elaborar conjuntamente os caminhos que possam levar às formas de tratamento que considerem as cosmovisões e práticas dos povos.
- 3) É relevante compreender que o fortalecimento da cultura e o envolvimento das comunidades nas práticas do bem viver são, em si mesmo, práticas promovedoras da saúde mental.
- 4) É necessário que o sistema de saúde integre em seu quadro de cuidadores os mestres, anciões, curandeiros, parteiras, pajés, xamãs, rezadores, curandeiros, benzedores e outros atores que detêm os saberes tradicionais, oferecendo as condições necessárias para que promovam tais práticas de saúde junto às comunidades.
- 5) Para que seja dado um tratamento diferenciado adequado, é preciso que o profissional não ocupe o lugar de detentor absoluto do conhecimento, mas que antes conheça e aprenda, compreenda

9 **Carta de Manaus por uma saúde integral aos povos indígenas.** Manaus: Abrasme, 2014.

e respeite as distintas cosmovisões e práticas dos povos indígenas, recebendo dos mais velhos e lideranças orientações quanto às formas de enfrentamento dos problemas, organização do povo e as condutas esperadas para que a cultura seja respeitada.

- 6) Para tanto, é relevante que o trabalho seja feito em consonância com o entendimento e a participação das lideranças e dos mais velhos, que deverão se aliar na mediação das práticas de cuidado em saúde, que envolvem necessariamente a alimentação, a espiritualidade, a relação com a terra e com a floresta, as diversas práticas culturais tradicionais e suas perspectivas de futuro.

Percebe-se, assim, que grande parte das vulnerabilidades psicossociais que atingem os povos indígenas é consequência das formas de marginalização e conflito que envolvem a luta pela terra, a invisibilização dos povos, o preconceito e o questionamento da identidade indígena no mundo contemporâneo e a perda de tradições.

Nenhuma perspectiva de futuro do ser indígena é possível quando não consegue deter em seus territórios os costumes e práticas sustentáveis. Tais costumes e práticas devem ser as referências para o pleno exercício da capacidade dos povos, para gerirem os processos de educação, promoção da saúde, economia, alimentação, apropriação de saberes e escolhas quanto ao que pretendem construir para as gerações futuras.

PSICOLOGIA CASAI I – COARACI, BELÉM - PA – JULHO DE 2015

A Organização Mundial da Saúde (BURIN *apud* OMS, 1987: p. 33) define *saúde mental* como “estado de bienestar, y no solo como la ausencia de enfermedad”¹⁰. Essa definição, segundo Burin, atesta que “los factores sociales influyen de modo determinante en el equilibrio psíquico, en el bienestar personal y en la participación del individuo en los objetivos comunitarios”¹¹, que são, segundo a autora, os fatores que “constituyen la esencia de la salud mental”¹² (BURIN, 1987: p. 33).

A OMS também acentua a necessidade de considerar alguns itens “dentro da promoção e prevenção da saúde mental”, tais como: migração; urbanização e mudanças sociais; legislação; transtornos na organização familiar e tecnologia da vida cotidiana. Essa definição da OMS coaduna-se hoje, no Brasil, com os pressupostos a normatização e implementação do Sistema Único de Saúde (SUS), bem como é base teórica de práticas novas em saúde coletiva e Direitos Humanos na perspectiva da equidade.

A interpenetração SUS/práticas coletivas nos fazem refletir sobre o papel dos profissionais de Saúde, incluindo aí o psicólogo, na intervenção em Saúde

10 *Estado de bem-estar, e não apenas ausência de doença.*

11 *Os fatores sociais influenciam de modo determinante o equilíbrio psíquico, o bem-estar pessoal e a participação do indivíduo nos objetivos comunitários.*

12 *Constituem a essência da saúde mental.*

Pública. Como se colocam diante da discussão da normalidade/anormalidade; saúde/doença, acolhimento ao usuário dos serviços?

Segundo Martins (1995), merece reflexão a atual tendência das ações humanizadoras no tecido institucional, em que as ações de saúde se veiculam. A teia interacional, ou seja, o conjunto das relações que se estabelecem nas instituições e na forma como se atua em relação aos problemas sociais, demanda ações interprofissionais no trato dessas problemáticas.

PSICOLOGIA - MEMÓRIA E AFETO - CASAI I - COARACI, BELÉM - PA - AGOSTO DE 2015

As reflexões sobre a tarefa assistencial conduzem também ao campo ético. A questão ética surge quando alguém se preocupa com as consequências que sua conduta tem sobre o outro. Precisamos, a partir das necessidades de atenção e promoção de saúde para a população, pensar em alternativas de atendimento que tenham como premissa os princípios do SUS, como, por exemplo, o acesso universal e a integralidade na atenção. Precisamos também estabelecer com o outro (tão sujeito quanto nós, profissionais) uma relação de escuta e diálogo, tal como afirma Martins (1995): “para que haja ética, é preciso ver (perceber) o outro [...] e para a assistência humanizada também é preciso perceber o outro, conclui-se que assistência humanizada e ética caminham juntas”.

Bock (2001) afirma que a Psicologia deve contribuir para “[...] fortalecer os sujeitos, permitir-lhes o desenvolvimento de uma ‘compreensão crítica’ da inserção que têm no mundo social, contribuir para a construção de projetos de intervenção cotidiana e, trabalhar para ‘ressignificar experiências’, de modo a reestruturar as apropriações que fazem, atualizando-as e tornando-as parte confortável de sua subjetividade”.

O VIII Congresso Nacional de Psicologia (CNP) aprovou em 2013 a moção 14, que, entre outros pontos enfatiza que:

Cientes da necessidade de uma visão em Saúde e Educação que contemple a integralidade do ser humano, conforme preconizam orientações internacionais apresentadas por órgãos como: OMS, OPAS e Unesco. Cientes também de que a redução das desigualdades passa por um acesso universal e humanizado à Saúde e Educação, conforme preconizam muitas das políticas públicas deste campo, tais como Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares, Humaniza SuS, Política Nacional de Educação Popular em Saúde; e no entendimento de que o avanço científico da Psicologia se dá nas fronteiras do paradigma de seus conhecimentos, onde se situam o diálogo com as epistemologias não hegemônicas lastreadas na laicidade da ciência, bem como no diálogo com os conhecimentos tradicionais, tais como os das Medicinas tradicionais indígena, africana e chinesa, entre outras. (VIII CNP, 2013).

É dentro dessa moção e na reflexão sobre a diversidade na Amazônia que psicólogos/as e profissionais de Saúde, na sua formação e práxis, precisam refletir sobre a diversidade, a espiritualidade e os conhecimentos tradicionais não hegemônicos presentes na região para pensar na construção de diálogo(s) que respeitem esses saberes.

O SUS não deve lidar com as pessoas descontextualizadas da realidade social, geográfica e política onde vivem; por isso, desde o início, reconhecemos que o conceito da OMS amplia as possibilidades de entender e intervir na promoção de saúde e cidadania. A saúde é um campo de lutas, dependendo do sentido que se dá ao adoecimento; é a luta do sujeito contra o adoecimento e as infidelidades do meio. Não há, na pessoa humana, a possibilidade de não se defrontar com os perigos da vida cotidiana e não vivenciar situações em que o medo, a angústia e ansiedade se entrelacem, produzindo ressonâncias em suas subjetividades (BENEVIDES, 2005).

Boaventura Santos (2002) afirma a importância e a necessidade de “restaurar os valores comunitários e a importância da comunidade local nas mudanças sociais”. Nossa perspectiva é a de restaurar vínculos sociais e repensar ações, nesse mundo globalizado, de articulação e formação como dispositivos para construir “seres mais solidários e com consciência de cidadania”.

Pensando, então, que em uma construção da Psicologia para povos tradicionais na perspectiva que colocam Benevides, Boaventura, Sena e outros, se faz presente a reflexão sobre Psicologia e Ética na interface com as comunidades com as quais deparamos. Esses são os desafios para o campo da formação, da prática profissional e estão na ordem do dia no entrecruzamento com a discussão sobre a laicidade, a Prática psi, diversidade e regionalidade.

Parece-nos que temos de nos “desencantar” com os conceitos, práticas e as perspectivas éticas em que nos ancoramos para poder nos “encantar” novamente e estabelecer diálogos e aberturas para o outro – certamente, um desafio imenso.

REFERÊNCIAS

- AOMT-BAM. **Diagnóstico da mulher do Baixo Amazonas**. Santarém:UFPA/FNUJAP, 1998. [mimeo].
- ALMEIDA, H.; SAFFIOTI, H. **Violência de gênero, poder e impotência**. Rio de Janeiro: Revinter, 1995.
- ARENDT, H. **Da violência**. Brasília: Ed. UnB, 1985.
- BENEVIDES, R. A psicologia e o sistema único de saúde: quais interfaces? **Psicol. Soc.** [on-line],17(2):21-25, 2005.
- BOCK, A. M. B. A Psicologia sócio-histórica: uma perspectiva crítica em Psicologia. In: BOCK, A. M. B; GONÇALVES, M. G. M; FURTADO, O. (Org.). **Psicologia sócio-histórica: uma perspectiva crítica em psicologia**. São Paulo: Cortez, 2001.
- BRANDÃO, M. A. S. **Homilias em casamento católico: uma interpretação da ideologia de gênero**. 2000. São Paulo. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) –Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo.
- CFP. Conselho Federal de Psicologia. XV Plenário – Gestão 2011/2013. **VIII CNP – Psicologia, Ética e Cidadania: práticas profissionais a serviço da garantia de direitos – Caderno de Deliberações**. Brasília, DF: CFP, 2013.
- GUEDES, M. E. F. **Algumas considerações entre gênero, violência e o Programa de prevenção, atenção e atendimento a mulheres, crianças e adolescentes vítimas de violência doméstica e sexual**. São Paulo, 2002. [mimeo].
- HOORNAERT, E. (Org.). **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1992.
- LERNER, G. **The Creation of Patriarchy**. Nova York: Oxford University Press, 1986.
- MARTINS, P. H. N. O amor e a cultura da cidadania. In: GT – Cultura e subjetividade. **VII Encontro de Ciências Sociais do Norte/Nordeste**. João Pessoa: Anpocs, 1995.
- MORAES, J. A. L.; Antonio Candido (Org.). **Apontamentos de viagem**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- PEREIRA, F. K. **Painel de lendas e mitos da Amazônia**. Belém: Falangola, 1994.
- SAFFIOTI, H. **Gênero e Patriarcado**. São Paulo, 2002. [mimeo].
- SANTOS, B. S. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2002.
- _____. Para um novo senso comum. A ciência, o direito e a política na transição paradigmática. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2006.
- SENA, E. M. M. **O poder oculto das mulheres no Baixo-Amazonas: religião e cultura**. Santarém: UFPA/DCS, 1997.
- THOMPSON, J. B. **Ideologia e cultura moderna – teoria social na era dos meios de comunicação de massa**. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

ASSUMIR AS FRONTEIRAS E IR ÀS FRONTEIRAS PARA DIALOGAR E APRENDER¹

José Agnaldo Gomes²

Na apresentação deste III Seminário, encontrei uma afirmação que considero o fio condutor da minha colocação e que consta na “Moção 15 de Apoio à Inclusão do Diálogo com as Epistemologias Não Hegemônicas lastreadas na Laicidade da Ciência, bem como o Diálogo com Conhecimentos Tradicionais”. Essa moção foi aprovada no VIII Congresso Nacional de Psicologia (Brasília/2013), com um prefixo que assume o “entendimento de que o avanço científico da Psicologia se dá nas fronteiras de seus conhecimentos, onde se situa o diálogo com conhecimentos tradicionais”.

As fronteiras dos outros são sempre também fronteiras nossas. Fronteiras demarcam limites e, exatamente perto desses limites, ou melhor, nessas situações limite – assim a afirmação de entrada – acontece “o avanço científico da Psicologia”. Eu me pergunto se não estaria estabelecendo uma dicotomia indevida entre uma Psicologia central e uma Psicologia periférica, ou seja, entre uma Psicologia que dialoga nas fronteiras e entre uma Psicologia que faz monólogos ou até diálogos no centro, entre uma Psicologia com resquícios de colonialidade e outra que, apesar de sua colonialidade ou com sua colonialidade desconstruída (se isso é possível), assume o lugar dos colonizados. Antes de atravessar as fronteiras, precisamos assumi-las, porque não existe uma Psicologia sem fronteiras, que seria também uma Psicologia sem ponto de partida.

Quais são as fronteiras entre as duas sociedades em questão, isto é, entre a sociedade tradicional indígena e a sociedade moderna, industrial, capitalista, brasileira? Também entre as sociedades tradicionais indígenas há diferenças e fronteiras. Contudo, pode-se observar “que as diferenças que têm entre si são menores que a diferença que se interpõe entre elas e a sociedade brasileira” (JUNQUEIRA, 1991: p. 53).

1 Seminários estaduais “Psicologia, laicidade e as relações com a religião e a espiritualidade”. Texto apresentado no 3o seminário: “Na fronteira da psicologia com saberes tradicionais – técnicas práticas”, 25 de setembro de 2015.

2 Psicólogo, professor da PUC SP, conselheiro secretário do CRP 06.

Se podemos caracterizar a sociedade moderna por sua racionalidade, subjetividade (individualismo), historicidade, aceleração e expansão (crescimento privilegiado e desigual, que é uma forma de desapropriação material e epistêmico), a sociedade indígena tradicional se destaca pela posse da terra coletiva, da produção de alimentos no regime de subsistência, do trabalho e lazer, pelos saberes medicinais, astrologias e ambientais, ritos, mitos e crenças com um forte impacto sobre a vida social (1983: p. 47-159; GEERTZ, 1998: cap. 3 e 4).

Assumir as fronteiras, ir às fronteiras, dialogar e aprender nas fronteiras! Quais são as possibilidades e os objetivos desse diálogo entre Psicologia e sociedade indígena nas fronteiras? Antes de empreender essa jornada, devemos admitir que a Psicologia faz parte do sistema capitalista que visa a extinção ou a assimilação dos povos indígenas. É fácil demonstrar isso tendo como base a demarcação das terras indígenas. Essa demarcação é um compromisso que o Estado brasileiro assumiu por meio de sua Constituição de 1988 (Art. 231).

A média anual de Terras Indígenas homologadas caiu de 56, em 1992, para 3, em 2014 (CIMI, 2015b: p. 5). A não demarcação dos territórios indígenas é o foco central da violência contra eles. Em 2014, ocorreram 138 assassinatos, 31 tentativas de assassinato, 784 mortes na infância, 138 suicídios, 84 invasões das terras indígenas e 118 omissões na regularidade das terras (CIMI, 2015a: p. 174).

Para a Psicologia, a ida às fronteiras é um empreendimento complexo, porque essas fronteiras, da parte dos povos indígenas, já não mais os protegem o suficiente. As fronteiras de suas terras não demarcadas – ou até as demarcadas – e as fronteiras de seus saberes e direitos são frágeis e, da parte do sistema, “sustentado” pelos poderes Legislativo, Judiciário e Executivo e os canhões do grande capital e do agronegócio, são permanentemente derrubadas.

Tudo indica que do ponto de vista do sistema, os povos indígenas são conscientemente encaminhados para a solução final do etnocídio. Os próprios indígenas de algumas partes do Brasil já concordam com a extinção de suas culturas em troca de cestas básicas, aposentadorias ou empregos em funções administrativas, de arranjos com madeireiras ou arrendamentos de suas terras. A escola, muitas vezes fora das aldeias indígenas, é um instrumento que afasta os jovens da vida comunitária e do trabalho na terra. Os meios de comunicação, hoje presentes em muitas aldeias, aliciam e alienam indígenas e brasileiros.

Será que a Psicologia, que se propõe sustentar o diálogo nas fronteiras, vai impedir ou atrasar esse processo de uma integração etnocida ou vai avançar cientificamente nesses limites? Qual seria o objetivo desse diálogo?

Ao falarmos de fronteiras, pressupomos a delimitação de campos distintos e talvez com possibilidade de interface, o que não significa assimilação, mas permite uma forma de diálogo. Saberes tradicionais são expressões de cultura em contexto que, ao deparar outros contextos e, portanto, outros saberes, evidenciam a fronteira. O saber moderno e o saber tradicional são delineados em contextos com lógicas particulares, incluindo formas particulares de resistência e enfrentamento diante daquilo que se reconhece como ameaça a sua existência. Os saberes tradicionais indígenas, como um dos recortes dos saberes tradicionais, encontram

na espiritualidade, por exemplo, uma fonte de resistência política. Certamente, há outras inspirações em movimentos populares, não necessariamente religiosas.

É verdade que, ao lado de processos de assimilação e integração sistêmico, que parecem irreversíveis, observa-se uma combatividade sem precedentes da parte dos povos indígenas. O psicólogo vai observar que não são forças externas, ONGs ou militantes da esquerda que estimulam a resistência dos indígenas, observação essa que pode contribuir para o aprendizado nas fronteiras. Ao perguntar a uma guarani de certa idade, que vive no Mato Grosso do Sul, por que seu grupo parte para ocupar uma fazenda na fronteira, arriscando ser recebido não com uma bolsa de governo, mas com balas de jagunços, ela respondeu: “Ñanderú mandou dizer: está na hora”.

E o quê Ñanderú está dizendo, nessa situação, ao psicólogo?

A situação mencionada revela a dimensão política a que me refiro. Ao assimilar o saber tradicional no interior de uma sociedade administrada – portanto, da vida administrada –, coloca-se em risco essa fronteira, que garante em certa medida a existência da própria cultura. *Fronteira* não significa *muro*. Nenhuma cultura subsiste cercada por muros. O que procuro refletir aqui é sobre dimensão de projetos políticos, de vida e cultura em disputa. O desafio da aproximação entre formas de saberes é tentar garantir uma coexistência sem que ocorra uma diluição da diferença, ou na direção de uma “ecologia de saberes”, como nos aponta Boaventura de Sousa Santos.

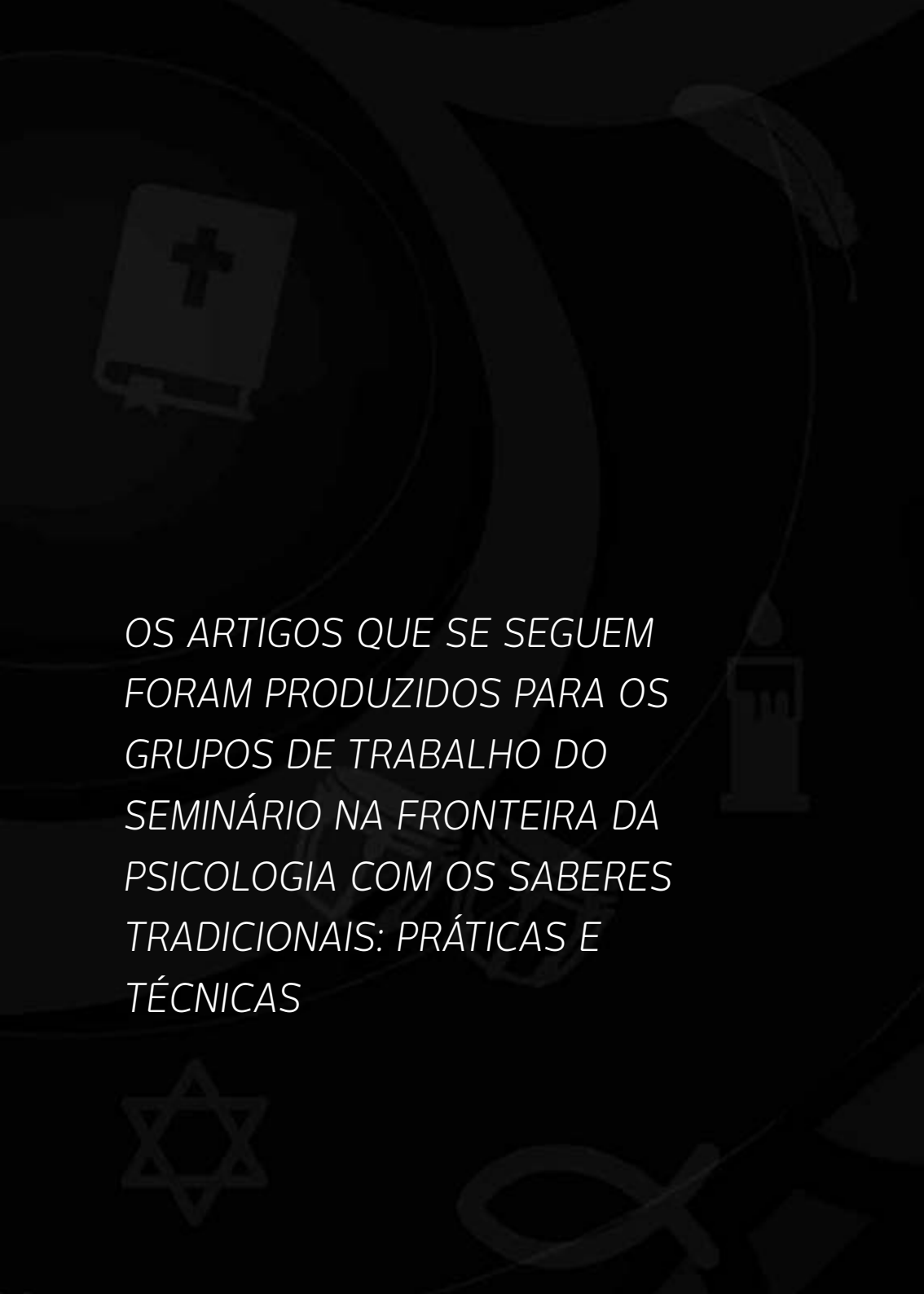
A liberdade de crença e consciência, bem como o diálogo entre os saberes e com os saberes tradicionais, deve ser um pressuposto, assim como sua inclusão nos ambientes de formação e pesquisa. Minha reflexão procura apresentar uma perspectiva crítica desse diálogo e, sobretudo, em que condições esse diálogo acontece. Pesquisas acadêmicas sobre a questão indígena, por exemplo, são dispositivos de diálogo potentes entre essas fronteiras, mas são sempre ameaçadas de se tornar turismo acadêmico quando não amplificam as vozes da interlocução dos “sujeitos da pesquisa”, quando não assumem seu caráter público de uma denúncia da dizimação de etnias, da disparidade de forças e, sobretudo, dos projetos políticos em disputa e, portanto, de projeto de sociedade em jogo. Advirto: não estamos advogando uma Psicologia militante, mas solidária.

Na concepção hierarquizada do científico e do não científico, estão incluídas, segundo Boaventura, “dicotomias monocultural/multicultural; moderno/tradicional; global/local; desenvolvido/subdesenvolvido; avançado/atrasado, etc. Cada uma delas revela uma dimensão de dominação” (2008: p. 153). O diálogo entre o saber moderno e o saber tradicional não se dá em pé de igualdade no interior de uma sociedade capitalista que cria uma hierarquia epistemológica.

Reconhecer as múltiplas formas de conhecimento não relativiza o conhecimento por entendê-lo plural. Concordo plenamente com a linha de argumentação do professor Miguel Bairrão: o avanço científico se dá nas fronteiras, no lugar do encontro da diversidade. A Psicologia avança, exatamente, por meio do encontro e do reconhecimento desse plural imprevisível no qual se podem manifestar jagunços e milícias, Ñaderú e Tupã.

REFERÊNCIAS

- CIMI. **Relatório: Violência contra os povos indígenas no Brasil – Dados de 2014**. Brasília, DF: Cimi, 2015a.
- _____. **Jogos mundiais dos povos indígenas. Quem ganha? Quem perde**. Brasília DF: Cimi, 2015b.
- GEERTZ, C. **O saber local**. Petrópolis: Vozes, 1998.
- JUNQUEIRA, C. **Antropologia indígena: uma introdução**. São Paulo: Educ, 1991.
- MELATTI, J. C. **Índios do Brasil**. 4. ed. São Paulo: Hucitec, 1983.
- SANTOS, B. S. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

The background is a dark, textured collage of various religious and spiritual symbols. In the upper left, there is a faint image of a book with a cross on its cover. To the right, a large, stylized crescent moon and star are visible. Below the moon, there is a small, lit candle. In the lower left corner, a Star of David (Magen David) is depicted. At the bottom center, there is a large, stylized fish symbol (Ichthys). The overall aesthetic is dark and contemplative, with the symbols rendered in a lighter, semi-transparent style against the dark background.

*OS ARTIGOS QUE SE SEGUEM
FORAM PRODUZIDOS PARA OS
GRUPOS DE TRABALHO DO
SEMINÁRIO NA FRONTEIRA DA
PSICOLOGIA COM OS SABERES
TRADICIONAIS: PRÁTICAS E
TÉCNICAS*



A PSICOLOGIA FRENTE ÀS PRÁTICAS MEDIÚNICAS: DA PERSPECTIVA PATOLÓGICA À PERSPECTIVA PSICOSSOCIAL

Everton de Oliveira Maraldi¹
Wellington Zangari²

RESUMO: Por muito tempo, o estudo da mediunidade no Brasil sofreu com a perseguição a essas práticas e com a visão preconceituosa das autoridades médicas e científicas. A Psiquiatria e a Psicologia assumiram, de início, uma postura predominantemente patologizante e intrapsíquica. Ao tornar-se objeto de investigação das Ciências Sociais, a mediunidade adquiriu novo *status*, abrindo com isso novas possibilidades para sua pesquisa no país. Os estudos clínicos também têm constatado que a mediunidade, a exemplo de outras práticas religiosas, não está associada necessariamente a quadros patológicos. É preciso, pois, olhar para os fenômenos psicológicos e a própria prática científica sempre em seu contexto social, em vez de destacados de seus determinantes políticos e culturais, o que nos remete a importantes reflexões sobre as relações da Psicologia com outras formas de saber. Este trabalho discute alguns exemplos de pesquisas recentes desenvolvidas dentro dessa perspectiva.

PALAVRAS-CHAVE: mediunidade; transtorno mental; Medicina; Psicologia.

- 1 Doutor e mestre em psicologia social pela Universidade de São Paulo. Psicólogo pela Universidade Guarulhos (CRP-06/94052). Pesquisador de pós-doutorado na Universidade de São Paulo com bolsa da FAPESP (Processo nº 2015/05255-2). Membro do Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais (Inter Psi) e do Laboratório de Estudos em Psicologia Social da Religião, ambos da USP. E-mail: evertonom@usp.br
- 2 Pós-Doutorado em Psicologia Social (USP); Doutor em Psicologia Social (USP); Mestre em Ciências da Religião (PUC-SP); Prof. Dr. do Instituto de Psicologia da USP, CRP-06/29934. Membro Pesquisador: Laboratório de Psicologia Social da Religião (IP USP); Inter Psi – Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais (IP USP). E-mail: w.z@usp.br

BREVE APRESENTAÇÃO DO TEMA

A mediunidade pode ser definida, basicamente, como a suposta ação (ou comunicação) de um pretendido agente espiritual no mundo material, pela intermediação de um indivíduo comumente designado *médium*. As religiões mediúnicas do Brasil (isto é, religiões em que a mediunidade constitui o componente central de suas práticas ritualísticas e doutrinárias, como o candomblé, a umbanda e o espiritismo), se desenvolveram ao longo de complexas trajetórias históricas, desde o período da colonização portuguesa até os dias atuais. Nesse processo, a Psiquiatria e a Psicologia foram instadas a se posicionar com relação às práticas mediúnicas, tendo assumido, de início, uma postura predominantemente patologizante e intrapsíquica, a qual veio a ser contestada pelas evidências científicas em favor de uma perspectiva psicossocial.

INTRODUÇÃO

Do final do século XIX ao início do século XX, muitos psiquiatras insurgiram contra as práticas mediúnicas (sobretudo aquelas de caráter terapêutico, como as cirurgias espirituais e o receituário mediúnico), associando-as, quase invariavelmente, quer à doença mental, quer ao charlatanismo. Tais investidas acabaram resultando em inquéritos policiais e processos criminais, até chegar à dura repressão legal das práticas mediúnicas e de práticas semelhantes ligadas ao que se convencionou chamar de *curandeirismo* (HESS, 1991).

Com a decretação, em 1890, do primeiro Código Penal republicano, o espiritismo foi incluído entre os crimes contra a saúde pública. Mais tarde, durante o governo Getúlio Vargas, vários centros espíritas foram fechados (HESS, 1991). A classe médica teve papel essencial nesse processo, reproduzindo e adaptando ao contexto brasileiro as teorias de autores como Pierre Janet (1859-1947) e Jean Martin Charcot (1825-1893) acerca da histeria. Inspiradas no higienismo, no darwinismo social e na teoria da degenerescência, as teses e livros de intelectuais brasileiros como Francisco Franco da Rocha (1864-1933) e Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906) reduziam a mediunidade à condição de “práticas de natureza primitiva” (ZANGARI, 2003).

O arrefecimento da discriminação que pesava sobre os médiuns veio mais tarde, com o reconhecimento da mediunidade como fenômenos cultural e psicossocial, o que só foi possível devido ao trabalho pioneiro de antropólogos e sociólogos como Herskovits (1895-1963) e Bastide (1898-1974), cujas análises enfatizaram o caráter grupal e institucional das práticas mediúnicas – em oposição a sua mera desconsideração como “desviantes” – e sua importância como potencial recurso compensatório diante de experiências de desigualdade socioeconômica e racial. Herskovits entendia que o transe ritual, por ser institucionalizado, seria um fenômeno normal – tratava-se de culto organizado, em vez de patologia individual. Essa perspectiva abriu novos caminhos no estudo da mediunidade, permitindo não só que as religiões mediúnicas pudessem gozar de maior liberdade no exercício de suas práticas, como também que a mediunidade se tornasse um objeto de estudo válido e profícuo no interior das Ciências Sociais (ZANGARI, 2003).

Mais recentemente, os psicólogos sociais passaram a se dedicar de modo mais atento às religiões mediúnicas, buscando não apenas uma abordagem dos aspectos socioculturais mais amplos, subjacentes a essas práticas, como também da dialética entre indivíduo e sociedade, a exemplo das análises centradas em teorias sobre papéis sociais, formação da identidade e modelagem de experiências dissociativas em contexto ritualístico (BAIRRÃO, 2005; MARALDI, 2014; MARALDI, 2011; ZANGARI, 2003).

DISCUSSÃO

Vários autores têm constatado que a mediunidade não está associada necessariamente a quadros patológicos (ALMEIDA, 2004; NEGRO, 1999). Essas pesquisas também têm mostrado que, embora alguns desses religiosos pareçam apresentar uma predisposição particular para a vivência de estados dissociativos, tais experiências nem sempre são patológicas e não são facilmente generalizáveis a todos os membros do grupo (MARALDI, 2014). Deve-se diferenciar, assim, a “dissociação tendencial”, isto é, a propensão individual a experiências de base dissociativa, da “dissociação contextual”, que se refere a experiências dissociativas circunscritas aos contextos religiosos e a estímulos e expectativas presentes nesses rituais. Tais vivências têm uma importante função de legitimação das crenças e da visão de mundo compartilhada pelos participantes. Por sua vez, o próprio grupo fornece, muitas vezes, os recursos simbólicos e a aprendizagem para o manejo apropriado dessas vivências.

Uma das primeiras teorizações brasileiras dentro da perspectiva psicossocial foi proposta por Zangari (2003). Seu modelo considera a mediunidade um fenômeno psicossocial, enfatizando o papel da linguagem e de processos coletivos de aprendizagem na construção grupal das experiências anômalas e de interpretações religiosas/espirituais. Para Zangari (2003), o desenvolvimento da função mediúnica entre as médiuns de umbanda que estudou atravessaria seis estágios ou processos específicos, que atuariam de forma concomitante e independente:

- 1) **Assimilação:** processo pelo qual o indivíduo passa a conhecer melhor a doutrina religiosa e o papel que cabe ao médium nesse contexto. Caracteriza-se pela “constituição de uma imagem interna ou representação das crenças do grupo” (ZANGARI, 2003: p. 174), e que envolve não apenas uma compreensão consciente, mas informações não verbais e subliminares presentes em qualquer forma de interação humana.
- 2) **Entrega:** consiste na aceitação dos fenômenos, na disponibilidade para adentrar o estado de transe e permitir a “incorporação”.
- 3) **Treino:** afirma que a mediunidade é uma alteração de consciência disciplinada culturalmente, a qual segue determinados passos e comportamentos previstos pelas crenças do grupo.
- 4) **Criação:** período de “incubação criativa” (ZANGARI, 2003: p. 178) em que as médiuns constroem inconscientemente as entidades que se

'comunicação' por seu intermediário. Esse processo está limitado pelos conteúdos próprios da doutrina religiosa.

- 5) **Manifestação:** atuação das criações num contexto ritual.
- 6) **Comprovação:** busca por evidências que comprovem a origem espiritual do fenômeno, em prol da manutenção das práticas mediúnicas e da identidade grupal.

A partir de investigação qualitativa com médiuns espíritas, Maraldi (2011) procurou compreender como as experiências mediúnicas e as práticas religiosas espíritas afetaram a formação da identidade desses religiosos desde a infância. Ele chegou a três usos fundamentais da mediunidade na formação da identidade:

- 1) **A mediunidade como projeto de vida:** o papel de médium tende a organizar as experiências emocionais do indivíduo ao lhe fornecer um projeto de vida antes inconcebível ou inexplorado. Trata-se da função de *ressignificação* da mediunidade, a busca por um significado humano, emocional e espiritual, capaz de transcender, simbolicamente, as condições biológicas e sociais a que estão condicionados esses indivíduos, visando suprir eventuais lacunas entre discursos, necessidades e experiências incoerentes ao longo da história de vida dos médiuns.
- 2) **A mediunidade como ocultação e revelação:** as práticas mediúnicas tendem a possibilitar o ensaio – ou exercício – em ambiente controlado, de funções psíquicas associadas a determinados personagens e papéis ocultos ou pouco desenvolvidos pelos participantes (desenvolvimento de capacidades latentes e pouco afloradas ou estimuladas, em função de adversidades pessoais, sociais etc., como a pintura e a redação, por exemplo). Permite ainda a expressão de emoções difusas, diretamente relacionadas às suas condições de vida, auxiliando tais indivíduos a lidarem com seu mundo subjetivo, sem que tenham de assumir total responsabilidade pessoal (ou consciente) pelos conteúdos que emergem durante as sessões.
- 3) **A mediunidade como ideologia:** ser médium implica defender determinada concepção de vida e de interpretação da realidade; significa concretizar, reproduzir ou até mesmo reformular a história das práticas mediúnicas. Percebe-se, nesse sentido, uma fusão de buscas pessoais com questões coletivas ainda não totalmente superadas, o que incita os participantes a defender suas crenças contra visões de mundo possivelmente antagônicas ou nocivas ao espiritismo, de modo a salvaguardarem, com isso, suas próprias identidades. Conflitos históricos entre catolicismo e espiritismo, Psiquiatria e espiritismo, ciência e espiritismo se apresentam como categorias recorrentes no discurso dos médiuns.

CONCLUSÃO

O estudo da mediunidade no Brasil sofreu, inicialmente, com a perseguição a essas práticas e com a visão preconceituosa das autoridades médicas e científicas. Ao tornar-se objeto de investigação das Ciências Sociais, a mediunidade adquiriu novo *status*, abrindo, com isso, novas possibilidades para sua pesquisa no país. Hoje, os estudos clínicos e psicossociais têm nos ajudado a desvendar a complexidade dessas experiências e suas implicações para a saúde, bem como para a cultura e para a sociedade. Muito embora o produto do conhecimento científico seja moldado por perspectivas ideológicas particulares, trata-se de algo passível de correção e ampliação, a exemplo do que mostram os estudos mais recentes da mediunidade. É preciso, pois, olhar a prática científica sempre em seu contexto social, em vez de destacada de seus determinantes políticos e sociais.

AGRADECIMENTOS

O primeiro autor agradece à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp) pela bolsa de pesquisa concedida.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, A. M. **Fenomenologia das experiências mediúnicas: perfil e psicopatologia de médiuns espíritas**. 2004. 205f. Tese (Doutorado), Faculdade de Medicina, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- BAIRRÃO, J. F. M. H. A escuta participante como procedimento de pesquisa do sagrado enunciante. **Estudos de Psicologia**, 10(3):441-446, 2005.
- HESS, D. J. **Spirits and Scientists: Ideology, Spiritism, and Brazilian Culture**. Pennsyvalnia: The Pennsylvania State University Press, 1991.
- MARALDI, E. O. **Dissociação, crença e identidade: uma perspectiva psicossocial**. 2014. 655f. Tese (Doutorado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo.
- . **Metamorfoses do espírito: usos e sentidos das crenças e experiências paranormais na construção da identidade de médiuns espíritas**. 2011. 454f. Dissertação (Mestrado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- NEGRO JR., P. J. **A natureza da dissociação: um estudo sobre experiências dissociativas associadas a práticas religiosas**. 1999. Tese (Doutorado). Faculdade de Medicina, Universidade São Paulo, São Paulo.
- ZANGARI, W. **Incorporando papéis: uma leitura psicossocial do fenômeno da mediunidade de incorporação em médiuns de Umbanda**. 2003. 350f. Tese (Doutorado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

INVESTIGAÇÃO DAS EXPERIÊNCIAS ESPIRITUAIS E RELIGIOSAS NA PSICOSE

*Ligia Splendore¹
Sean Blackwell²*

EMENTA: Apesar de a categoria de Problemas Espirituais ou Religiosos ter sido inserida no DSM-IV-TR com os esforços de David Lukoff et al. desde 2002, foram realizadas poucas pesquisas aprofundando a temática proposta por essa categoria.

- 1 *Psicóloga, especialista em Transpessoal, CRP-06/28224, Alubrat, São Paulo – Brasil.
E-mail: ligiasplendore@gmail.com*
- 2 *Sociólogo, Toronto – Canada. E-mail: seaninsp@gmail.com*

APRESENTAÇÃO

Este artigo propõe uma reflexão sobre a importância da validação das experiências espirituais e religiosas enquanto manifestação inerente da subjetividade humana. Estudos sobre espiritualidade e religiosidade têm sido realizados cientificamente para demonstrar como esses temas impactam na saúde e na qualidade de vida. A participação da Psicologia, entretanto, é fundamental para melhor compreensão dessas experiências, que, muitas vezes, são vistas como sinal de patologia, levando a diagnósticos psiquiátricos imediatos sem que a devida atenção seja proporcionada. A construção de diagnósticos diferenciais entre experiências saudáveis e patológicas indica a necessidade de estudos que incluam o rigor científico, os saberes tradicionais e a necessidade de um novo modelo de homem.

TEXTO PRINCIPAL

O filósofo francês Michel Foucault apresenta um panorama histórico da loucura em seu livro *História da loucura na idade Clássica*, em que retrata os diferentes papéis assumidos pela loucura no decorrer dos tempos. Foucault mostra como a loucura substituiu a lepra no fim da Idade Média como principal objeto de exclusão e supressão de elementos da sociedade da época; descreve o caráter desconfortante do louco na Renascença, quando seu acesso à igreja era proibido e os loucos eram chicoteados publicamente ou perseguidos até deixarem as cidades; e traz o universo imaginário do homem renascentista por meio da Nau dos Loucos, barcos que levavam sua “carga insana” – os “loucos” – de uma cidade para outra (BILLOUET, 2003). A obra de Foucault tornou-se conhecida por usar imagens polêmicas que, por vezes, assumem função ilustrativa ou constitutiva. Seu trabalho polemizou a loucura, causando certo enaltecimento desta, e questionou o saber-poder da Psiquiatria, acirrando o movimento da antiPsiquiatria ou da reforma antimanicomial do século XX.

A Psiquiatria enquanto ciência médica, aliada às reformas psiquiátricas a partir dessa época, foi responsável por transformar a forma como entendemos e tratamos a loucura. Atualmente, fala-se em saúde mental, e não mais em doença mental, e a “loucura” passou a ser descrita em termos de transtornos mentais.

Mais recentemente, contudo, uma nova perspectiva tem impactado na forma como definimos a saúde. Desde a Assembleia Mundial de 1983, a inclusão de uma dimensão “não material” ou “espiritual” de saúde vem sendo discutida extensamente, a ponto de haver uma proposta para modificar o conceito clássico de saúde pela Organização Mundial de Saúde (OMS), definindo-a como: “um estado dinâmico de completo bem-estar físico, mental, espiritual e social, e não meramente a ausência de doença.” (PANZINI et al, 2007).

Além disso, nos últimos 10 anos, foram publicados inúmeros estudos científicos provando o impacto positivo da espiritualidade e da religiosidade na saúde. Muitos desses artigos apontam a importância de elucidar a diferença entre religião e espiritualidade; segue a definição proposta por Koenig et al. (2001):

Religião é um sistema organizado de crenças, práticas, rituais e símbolos projetados para auxiliar a proximidade do indivíduo com o sagrado e/ou transcendente. Espiritualidade é a busca pessoal pelo entendimento de respostas a questões sobre a vida, seu significado e relações com o sagrado e transcendente, que pode ou não estar relacionada a propostas de uma determinada religião. (KOENIG et al., 2001)

Embora de forma bastante simplificada, graças ao trabalho de David Lukoff e outros autores, em 2002 foi introduzido no Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM-IV-TRTM) a categoria diagnóstica Problemas Espirituais ou Religiosos. Essa categoria pode ser usada quando o foco de atenção clínica é um problema religioso ou espiritual, porém não é sinal de patologia. Entre alguns exemplos temos: experiências angustiantes que envolvem a perda ou o questionamento da fé; problemas associados com a conversão a uma nova fé; questionamento de valores espirituais que podem não estar necessariamente relacionados com uma igreja ou religião institucionalizada.

O trabalho de David Lukoff é extenso no que diz respeito aos temas da espiritualidade e da saúde mental. Sua pesquisa traz referências importantes sobre como as crises psicoespirituais podem se manifestar de diferentes formas, trazendo resultados igualmente diversos. Com base em revisões de literatura e 30 anos de experiência clínica, Lukoff propõe os seguintes critérios para o diagnóstico preciso de uma experiência mística com características psicóticas: (1) sobreposição fenomenológica com uma experiência mística; (2) sinais indicativos de prognóstico de um resultado positivo; (3) nenhum risco significativo para comportamento homicida ou suicida (LUKOFF, 1985).

Essas experiências vêm sendo estudadas pela Psicologia, recebendo denominações distintas, tais como: Consciência Mística (William James); Experiência Numinosa (Carl Jung); Experiência Culminante (Abraham Maslow); Experiência Cósmica (Pierre Weil); Emergência Espiritual (Stanislav Grof). Diferentes tradições e culturas também fazem referência a essas experiências: no hinduísmo, Samadhi; no budismo, Nirvana; no zen, Satori; no cristianismo, Estado de Graça; e no xamanismo, Iniciação Xamânica. Vale ressaltar que, quando analisadas dentro dos saberes tradicionais, essas experiências não são só aceitáveis, mas também o foco da prática espiritual, algo a ser alcançado e celebrado enquanto um contato direto com o sagrado.

As características mais comuns são:

- 1) Unidade: desaparecimento da percepção dual.
- 2) Inefabilidade: a experiência não pode ser descrita com a semântica usual.
- 3) Caráter noético: um senso absoluto de que o que é vivido é real.
- 4) Transcendência do tempo e espaço.
- 5) Sentido de sagrado.
- 6) Desaparecimento do medo da morte.
- 7) Mudança do sistema de valores e de comportamento.

O fato de as experiências espirituais/religiosas serem confundidas com sintomas psicóticos e dissociativos tem, cada vez mais, obtido destaque na Psiquiatria. Um bom exemplo é o estudo publicado na revista *Psiquiatria Clínica*, envolvendo 135 artigos que apresentam pesquisas e critérios diferenciais entre experiências saudáveis e patológicas. Os resultados desse estudo indicam a necessidade de estudos controlados; recomendação de observações empíricas que possam ser replicadas; estudos em população não clínica; utilização de maiores amostras; avaliação da experiência de modo multidimensional e priorização de estudos longitudinais (MENEZES, ALMEIDA, 2009).

Todas as correntes que buscam entender o aspecto místico da psicose encontram, porém, enormes obstáculos para serem levadas em consideração pela área médica científica, principalmente porque a ciência não aceita a possibilidade de que uma experiência psicótica poderia, em algum nível, ser benéfica e trazer resultados positivos para o ser humano. Para a Psiquiatria, todo e qualquer estado alterado de consciência é sinônimo de patologia, de algo que deve ser “curado”. Incluem-se nesse quadro todas as experiências mais sutis:

Até hoje a Psiquiatria anglo-saxônica não faz distinção clara entre misticismos e estados psicóticos, sendo que o místico é considerado pela ciência como engano. Se uma pessoa tem uma experiência espiritual, ela pode ser internada e tratada com tranquilizantes às vezes por toda a vida. (GROF, 2007)

Stanislav Grof e John Weir Perry foram os psiquiatras que mais se aprofundaram e estudaram empiricamente as experiências psicóticas, revelando um aspecto terapêutico e curativo da psicose. Eles se remetem a esse potencial de cura como algo inerente ao ser humano, uma organização natural da psique, a qual só pode ser acessada quando se levam em consideração todas as dimensões do Ser, principalmente a dimensão transpessoal, pois é no encontro com a sabedoria divina que existe dentro de cada um que o curador interno é despertado (VAUGHAN *apud* WALSH, 1993):

Muitas pessoas se encontram entre o terror das trevas e o ceticismo da luz. A tarefa do terapeuta transpessoal é então assistir os pacientes no confronto de seus próprios medos e na descoberta de uma fonte de sabedoria em si mesmos.

Em 1968, com Abraham Maslow, Viktor Frankl, Antony Sutich e James Fadiman, Stanislav Grof ajudou a criar a Psicologia Transpessoal, que se ocupa do estudo do potencial mais elevado da humanidade, com o reconhecimento, a compreensão e a realização dos estados de consciência unitivos espirituais e transcendentais (LAJOIE, SHAPIRO, 1992). Para se referir a essas experiências, Grof cunhou a expressão Emergência Espiritual, definido como:

A evolução de uma pessoa para um modo de ser mais maduro, que envolve uma ótima saúde emocional e psicossomática, maior liberdade de escolha pessoal e uma sensação de ligação profunda com as outras pessoas, com a natureza e com o cosmos. Uma parte importante desse desenvolvimento é um despertar progressivo da dimensão espiritual na vida da pessoa e no esquema universal das coisas. (GROF, GROF, 1989)

Apesar de a Emergência Espiritual ser uma característica inata aos seres humanos, quando ela é muito rápida e dramática, esse processo natural pode se tornar uma crise. Grof identifica dois quadros de emergência espiritual: Crise de Emergência Espiritual (*Spiritual Emergency*), sugerindo uma crise, uma emergência no sentido de “urgência”; e Emergência Espiritual (*Spiritual Emergence*), sugerindo uma oportunidade de ascensão a um novo nível de consciência, uma emergência no sentido de “elevação”.

Durante mais de 50 anos pesquisando os estados não ordinários de consciência, Grof verificou diferentes padrões experienciais e graus de insanidade nas experiências transpessoais, os quais podem demandar tratamentos diferenciados, dependendo da natureza e intensidade do processo.

Os critérios para distinguir uma crise de emergência espiritual de uma emergência espiritual são apresentados detalhadamente no livro *A tempestuosa busca do ser* (GROF, GROF, 1989). São considerados sintomas de crise espiritual: experiências interiores dissonantes e de difícil integração; novas descobertas espirituais desafiadoras e ameaçadoras; dificuldade de distinguir entre as experiências internas e as externas; modificação abrupta da percepção de si mesmo e do mundo; ambivalência acerca das experiências interiores, podendo causar perturbações na vida diária; sensações físicas de tremores e calafrios; resistência à mudança; necessidade de estar sob controle e de discutir as experiências; confusão ao falar sobre o processo, etc. É comum a pessoa desacreditar e não gostar do processo, pois as experiências são dominadoras, parecem injustas e podem ser extremamente dolorosas.

Entre os sinais favoráveis estão: história de ajustamentos psicológicos saudáveis precedendo o episódio; habilidade de considerar a possibilidade de que o processo possa ter origem na psique da própria pessoa; confiança suficiente para cooperar; boa vontade em respeitar as regras básicas do tratamento. Ao contrário, uma longa história de vida com sérias dificuldades psicológicas, assim como comportamentos sexuais e sociais marginais, pode ser vista como indícios de um transtorno mental mais grave.

Grof enfatiza, entretanto, que não há fronteiras bem delimitadas entre as duas condições e os critérios devem ser considerados diretrizes gerais. Uma crise de emergência espiritual pode ocorrer de modo espontâneo sem a ação de fatores de precipitação, ou suas causas podem ser deflagradas por estresse emocional, exaustão física, doenças, acidentes, experiências sexuais intensas, trabalho de parto, drogas psicodélicas ou práticas intensas de meditação. Outras possíveis causas são muitas mudanças ao mesmo tempo: perdas (de entes queridos, de trabalho, financeiras), cursos que induzem experiências intensas, vivências xamânicas, experiência próxima da morte ou práticas que podem levar ao despertar da kundalini (GROF, 2007).

Os transtornos mentais podem estar diretamente relacionados com disfunções cerebrais ou doenças de outros órgãos e sistemas do corpo. Grof ressalta que é indispensável um minucioso exame médico e psiquiátrico. A intervenção medicamentosa é, sem dúvida, justificada quando o episódio

psicótico envolve sofrimento, seja em nível físico, mental, seja em nível psicológico, principalmente, quando coloca em risco a vida da pessoa.

De outro lado, tem-se visto o uso indiscriminado de abordagens de controle e supressão que provocam o cessamento de quaisquer experiências que envolvam aspectos psicóticos, sem que a origem dessas experiências seja devidamente analisada, o que deveria ser feito, de preferência, antes da decisão e da definição do tratamento. Antes de interromper e de suprimir essas experiências com antipsicóticos, outras opções medicamentosas menos agressivas poderiam ser recomendadas até que a natureza da experiência fosse mais bem compreendida. Grof sugere uso de tranquilizante suave ou um hipnótico para que o paciente durma e possa restituir suas energias. Ele insiste em que o tratamento deve levar em consideração cada caso, podendo limitar-se a um apoio específico à pessoa em crise ou envolver parentes e amigos ou grupos de apoio. Deve ser flexível e criativo, respeitar a natureza individual da crise e utilizar todos os recursos disponíveis. O mais importante, afirma ele:

É fornecer à pessoa em crise um contexto positivo para suas experiências e informações suficientes sobre o processo pelo qual ela passa. É essencial que a pessoa afaste da mente o conceito de doença e reconheça a natureza curativa da sua crise. Podem ser muito valiosos o acesso à boa literatura sobre o tema e a oportunidade de conversar com pessoas que a compreendem, em especial, com aquelas que passaram com sucesso por uma crise semelhante. (GROF, GROF, 1989)

CONCLUSÃO

O maior desafio é criar formas para que os critérios de diferenciação entre as crises espirituais/religiosas e a psicose fiquem mais claros ou, pelo menos, os fatores que possam influenciar essas experiências sejam contemplados em maior profundidade para que o aspecto potencialmente terapêutico e transformador dessas experiências seja identificado.

Grof, Lukoff, Menezes e Almeida oferecem critérios diferenciais que poderiam servir de referência para auxiliar esse processo diagnóstico. É necessário, porém, maior abertura na Psicologia e na Psiquiatria para que estudos nessas áreas sejam aprofundados de forma a impactar na vida das pessoas que se veem aprisionadas a diagnósticos psiquiátricos e tratamentos que não refletem a real extensão de suas experiências e, principalmente, de suas subjetividades.

Por meio da observação de milhares de pessoas em estados de consciência não ordinários, Grof percebeu que as dimensões espirituais da realidade podem ser experimentadas diretamente e de forma tão convincente quanto nossa experiência diária do mundo material. Ele aponta uma grande diferença na concepção desses estados entre as tradições antigas e a visão tecnológica ocidental:

A visão de Mundo Antiga inclui outras realidades paralelas; a morte não é o fim e sim uma passagem; dos estados não usuais de consciência nascem a mitologia e a capacidade de percepção intuitiva extrassensorial, são

fontes de inspiração criativa e podem ser usados para cura de patologias. Enquanto que para a Visão de Mundo Materialista todas as experiências mais sutis são patologias. (GROF, 1997)

Oportunidades de discussões que levem em consideração os saberes tradicionais e uma epistemologia que reconheça a multidimensionalidade do ser, tratando igualmente suas dimensões (física, mental, emocional e espiritual) são fundamentais para a o futuro da Psicologia.

REFERÊNCIAS

- BILLOUET, P. **Foucault**. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- GROF, S. **A tempestuosa busca do ser: um guia para o crescimento pessoal através da crise de transformação**. São Paulo: Cultrix, 1990.
- _____. **Psicologia do Futuro – lições das pesquisas modernas de consciência**. Brasil: Heresis Transpessoal, 2007.
- _____. **Cura profunda: a perspectiva holotrópica**. Rio de Janeiro: Capivara, 2012.
- GROF, C.; GROF, S. **Emergência espiritual: crise e transformação espiritual**. São Paulo: Cultrix, 1989.
- _____. **Respiração holotrópica: uma nova abordagem de autoexploração e terapia**. Rio de Janeiro: Capivara, 2010.
- KOENIG; H. **The Handbook of Religion and Health: A Century of Research Reviewed**. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- LAJOIE, S. Definitions of transpersonal psychology: the first twenty-three years. **Journal of Transpersonal Psychology**, 24(1):79-98, 1992.
- LUKOFF, D. From Spiritual Emergency to Spiritual Problem: The Transpersonal Roots of the New DSM-IV Category. **Journal of Humanistic Psychology**, 38(2):21-50, 1998.
- MENEZES, A.; MOREIRA-ALMEIDA, A. O diagnóstico diferencial entre experiências espirituais e transtornos mentais de conteúdo religioso. **Psiquiatria Clínica**, 36(2), 2009.
- PANZINI, R. G; ROCHA, N. S.; BANDEIRA, D. R.; FLECK, M. A. Qualidade de vida e espiritualidade. **Revista Psiquiatria Clínica**, 34(supl. 1):105-15, 2007.
- PERES, J. **Trauma e superação: o que a psicologia, a neurociência e a espiritualidade e ensinam**. São Paulo: Roca, 2009.
- PERRY, J. W. **Trials of the Visionary Mind: Spiritual Emergency and the Renewal Process**. Albany: State University of New York Press, 1999.
- WALSH, R.; VAUGHAN, F. **Caminhos além do ego: uma visão transpessoal**. São Paulo: Cultrix, 1993.

PSICOLOGIA ANOMALÍSTICA: NA FRONTEIRA DA PSICOLOGIA COM OS SABERES TRADICIONAIS

*Fábio Eduardo da Silva¹
Jeverson Rogério Costa Reichow²*

EMENTA: Psicologia Anomalística; Experiências Anômalas nas tradições sagradas da humanidade; sistemas de desenvolvimento psi; revisão de estudos científicos de desenvolvimento psi; grupos experimentais em vivências para autoconsciência; contribuições da Psicologia Anomalística para as fronteiras da Psicologia com os saberes tradicionais.

- 1 CRP-08/13866. Doutor em Psicologia, Interpsi – USP, Instituto Neuropsi, Curitiba, PR. E-mail: facbio.z@gmail.com / ineuropsi@gmail.com
- 2 Doutorando em Psicologia, Interpsi – USP. Mestre em Educação. CRP-12/04218. Universidade do Extremo Sul Catarinense – UNESC, Criciúma, SC. Interpsi – USP. E-mail: jrr@unesc.net

A Psicologia Anomalística estuda as Experiências Anômalas (EAs), tais como as experiências fora do corpo, de proximidade da morte, alucinatórias, sinestésicas, de sonhos lúcidos, místicas ou espirituais, de percepção extrassensorial e de ação direta da mente sobre sistemas físicos e biológicos, sendo estas duas últimas categorias as referidas como EAs relacionadas à Psi (CARDEÑA, LYNN, KRIPPNER, 2013).

Registros das tradições sagradas da humanidade trazem relatos de experiências anômalas. O Velho Testamento, por exemplo, faz menção aos profetas escolhidos por Jeová, os quais relatavam habilidades anômalas, tais como ouvir e ver a distância, realizar curas milagrosas e profetizar eventos. No Novo Testamento, registros sugerem que Jesus realizou 3 ressurreições, 8 milagres sobre a natureza e 23 curas inexplicáveis, além de “ler os pensamentos” daqueles que o rodeavam, conhecer eventos a distância, caminhar sobre as águas, transformar água em vinho e acalmar as tempestades. Tais registros indicam que também os apóstolos manifestavam experiências possivelmente anômalas, chamadas de *dons espirituais* ou *carismas*, para indicar terem sido outorgados pela graça de Deus (BÍBLIA, 1969).

EAs foram também consideradas nas tradições orientais, como pode ser visto nos aforismos de Patanjali, texto do final do século II que versa sobre o ioga. Dos 195 aforismos, 41 referem-se a fenômenos anômalos. Diferentemente dos dons recebidos de Deus, os “poderes do ioga” seriam conquistados pela prática de técnicas psicofísicas voltadas ao desenvolvimento espiritual. Deus é livre para doar os dons, mas Jesus precisa jejuar e orar, bem como seus discípulos. O jejum é parte da disciplina do ioga, mas não a oração. No ioga estudam-se os poderes ou *Sidhis*, o que não é proposto no cristianismo, com relação aos dons ou carismas (GARDINI, 1993; 1994).

Tais fenômenos ou experiências (supostamente anômalas) são vistos com naturalidade por ambas as tradições, as quais podem ser percebidas como *sistemas de desenvolvimento psi*, que, segundo Mishlove (1983) referem-se àqueles processos pelos quais os indivíduos obtêm um aumento na sua experiência de fenômenos psi. Assim, é possível refletir que

[...] todas as tradições pré-científicas envolviam sistemas de desenvolvimento psi ostensivos, originados num ambiente que aceitava implicitamente a existência de psi, ou o sobrenatural, ou intervenção divina, com somente um mínimo de controvérsia. (MISHLOVE, 1983: p. 43)

Alguns exemplos dessas tradições incluem o xamanismo, o hinduísmo, o budismo, o sufismo e o judaísmo. Elas apresentam modelos explicativos (metafísicos, espiritualísticos ou teísticos) para as EAs (como aquelas relacionadas à psi), os quais incluem formas arquetípicas, como energias e planos espirituais, seres míticos e metafísicos. Independentemente de questões ontológicas sobre tais modelos, é possível afirmar que eles criam um ambiente favorável a aceitação e exploração das EAs.

Todos os sistemas de treinamento psi pré-científicos [...] enfatizaram o valor da instrução pessoal por alguém experiente. Todas eles usaram alguma combinação de exercícios de concentração, exercícios de respiração, regulação da dieta, regulação do comportamento, solidão, segredo, música, movimento, estados alterados de consciência, roupas especiais ou joias, e mantras, orações ou recitações particulares. [...] O campo de condições dos sistemas de treinamento pré-científicos oferecem um ambiente emocional encorajador. (MISHLOVE, 1983: p. 68-9)

Não existe evidência científica de que tais sistemas sejam eficazes, mas, inspirados nessas práticas tradicionais, estudos experimentais de EAs relacionadas à psi que exploraram estados modificados de consciência produziram resultados significativos (STORM, TRESSOLDI, DI RISIO, 2010).

Em trabalho prévio (SILVA, 2009), investigamos se: a) é possível treinar pessoas para estarem mais aptas a perceber e utilizar os fenômenos psi no contexto experimental; b) se a manipulação de certos fatores pode aumentar significativamente os índices de psi em laboratório. Para tanto, com ênfase nos dados estatísticos e do método, revisamos 128 estudos científicos sobre desenvolvimento psi. Destes, 41 buscaram desenvolver algum tipo de treinamento psi (TP) e 87 manipulam variáveis consideradas psi-condutivas (VPC), ou seja, potencialmente facilitadoras das experiências psi, totalizando 9.153 participantes em 845.815 ensaios. Cerca de 37% dos estudos TP foram criticados, principalmente quanto a seus métodos, enquanto 16% dos estudos VPC receberam críticas. Os estudos VPC incluíram: hipnose, meditação, relaxamento, sonhos, Ganzfeld (técnica de privação sensorial inspirada em práticas de meditação de tradições religiosas orientais), características de personalidade, crença em psi, características do pesquisador (efeito experimentador) e dos alvos, além de exploração de psi em grupos. Estudos experimentais de TP incluíram: retroalimentação, treino da coerência mental em grupo, combinação de fatores psi-condutivos com retroalimentação, hipnose, crença, visualização, disciplina e práticas diárias.

Os resultados foram significativos e na direção prevista, mas seus métodos não foram capazes de excluir hipóteses alternativas àquelas testadas. Assim, concluímos que os estudos não foram eficazes em treinar psi ou manipular variáveis psi-condutivas. As principais falhas incluíram: a) falta de grupos-controle; b) controle inadequado da variável crença, tanto dos sujeitos como dos pesquisadores; c) falha em avaliar o real aprendizado; a maioria dos estudos foi de curta ou curtíssima duração e sem a avaliação e/ou correlação dos fatores aprendidos/treinados com os escores psi; d) o efeito experimentador foi amplamente ignorado na maioria dos estudos; e) falta de formas padronizadas para avaliar características ou estados (por exemplo, hipnose, meditação, Ganzfeld); e f) falta de uma abordagem sistêmica e integrada em relação aos fenômenos psi, aos métodos para testá-los e as múltiplas variáveis que podem influenciá-lo.

Inspirados nessa revisão de literatura (e nos conhecimentos tradicionais considerados nos estudos), mas sem a pretensão de corrigir todas as falhas verificadas, desenvolvemos uma experiência com Grupos Experimentais em

Vivências para Autoconsciência (SILVA, 2011). Essa atividade foi desenvolvida entre março de 2008 e dezembro de 2009, totalizando 68 sessões de 2 horas cada uma. Quatorze pessoas participaram nesse período, mas apenas 7 realizaram testes formais de psi, critério considerado para a inclusão neste estudo. Esses grupos visaram estimular: a) a autopercepção sistemática (treinamento da auto-observação); b) fatores considerados psi-condutivos (com ênfase na criatividade e Estados Modificados de Consciência); c) o desenvolvimento interpessoal; e d) a “exploração de psi” em testes formais no grupo e em atividades do dia a dia (que envolvessem tomada de decisão, resolução de problemas e de orientação pessoal).

Várias estratégias foram utilizadas no “treinamento psi”, como, por exemplo, a técnica da visão remota, na qual uma pessoa do grupo segue para um local desconhecido e as demais tentam perceber as características desse local, tendo retroalimentação sobre suas percepções quando do retorno do participante. Outra técnica inclui a formação de duplas, sendo que um dos participantes faz um desenho e o outro, sob condições de isolamento sensorial, tenta reproduzi-lo. Noutra modalidade, participantes tentam desenhar fotografias impressas ocultas em envelopes opacos, sem ter acesso a seu conteúdo. Essas técnicas foram desenvolvidas em ambiente descontraído e sem controles experimentais rígidos, visando estimular um possível aprendizado, principalmente por meio de processos de retroalimentação.

Em complemento, duas técnicas foram utilizadas para avaliar oficialmente os acertos psi. Na primeira delas, clarividência chinesa (Chi), os participantes tentam adivinhar figuras (informação-alvo) em um pedaço macio de papel (3 x 3 cm) dobrado de maneira especial para esconder a informação-alvo. Durante o teste, o papel dobrado é colocado em uma das orelhas do participante, o qual tenta perceber os dados ocultos. Após perceber informações mentais que julgue ser sobre o alvo, o participante as registra (na forma de desenhos e notas) em um formulário específico. Em seguida, para verificar seu resultado, retira e abre o papel de sua orelha, colando-o no mesmo formulário.

Os alvos são colados em retângulos na parte superior do formulário, na ordem em que são utilizados; os desenhos e as notas são registrados em retângulos na parte inferior do formulário, em ordem aleatoriamente definida. Isso permite a avaliação por juízes independentes, que indicam a correspondência de cada alvo (papel com figuras) com dois desenhos dos participantes, desconhecendo a correlação correta entre eles. Um dos dois desenhos é indicado em primeiro lugar (aquele que mais semelhança tem com o alvo); se ele de fato corresponder ao alvo, tem-se um acerto direto. O outro desenho é indicado em segundo lugar. Os acertos obtidos em ambos – primeiro e segundo lugares – são chamados de *acertos totais*. A segunda técnica, *clarividência brasileira* (Br), inspira-se na primeira e é muito semelhante a ela. A principal diferença é que as informações-alvo são pequenas imagens impressas, duplamente ocultadas em envelopes opacos. Acertos diretos e totais também são considerados nessa técnica.

Três conjuntos de testes foram conduzidos em cada técnica (Chi1, Chi2, Chi3, Br1, Br2 e Br3), totalizando 3.008 ensaios. Os números 1, 2 e 3 nas técnicas indicam que os testes foram feitos no início (1), no meio (2) e no final (3) das atividades. Nos testes Chi1 ($n = 448$) os acertos diretos foram significativos ($p=0,04$, $\pi=0,43$), enquanto os acertos totais não foram. Os testes Chi2 ($n=560$) não produziram acertos num nível significativo, enquanto aqueles do Chi3 ($n=560$) indicaram resultados significativos apenas para acertos diretos ($p=0,0028$, $\pi=0,56$). Os resultados Br ($n = 320, 520$ e 600 , respectivamente) foram significativos para acertos diretos (Br1, $p=0,0003$, $\pi=0,63$; Br2, $p=0,000002$, $\pi=0,63$; Br3, $p=0,0012$, $\pi=0,57$) e parcialmente significativos para os acertos totais (Br1, $p=ns$; Br2, $p=0,00005$, $\pi=0,77$; Br3, $p=0,0018$, $\pi=0,73$).

Com base nesses dados e nos escores individuais dos participantes, uma hipótese foi rejeitada: a) que alguns dos participantes poderiam melhorar seu desenvolvimento psi para além da média esperada por acaso, mantendo-a nesse nível pelo menos no período durante o qual eles permanecessem nos grupos; e outra foi confirmada: b) que o grupo como um todo poderia mostrar sinais de melhora nos escores psi.

Por seu caráter exploratório, essa experiência (SILVA, 2011) não pode mais do que inspirar estudos futuros, no entanto, é exemplo de como saberes tradicionais podem ser importantes na pesquisa das EAs, as quais parecem desafiar nossa compreensão da realidade, tanto no sentido de uma abordagem teórica mais inclusiva (ZANGARI, MACHADO, 2011; CARDEÑA, LYNN, KRIPPNER, 2013), quanto de uma abordagem mais pragmática, como a possível influência das EAs na tomada de decisão humana, como sugerem estudos de levantamento (MACHADO, 2009) e experimentais (BIERMAN, 2010; MOSSBRIDGE, TRESSOLDI, UTTS, 2012; SILVA, 2013). Os conhecimentos do passado podem inspirar estudos do presente e, talvez, inovar o futuro, mas para isso as fronteiras da Psicologia com os saberes tradicionais precisam ser atentamente consideradas. Por sua rica diversidade de objetos de estudo, métodos e por sua perspectiva interdisciplinar, a Psicologia Anomalística tem muito a contribuir.

REFERÊNCIAS

- BIERMAN, D. The potential anomalous component of intuition: empirical evidence and an integrated theoretical approach. **8º Simpósio da Fundação Bial: aquém e além do cérebro**, 95-110, 2010.
- CARDEÑA, E.; LYNN, S. J.; KRIPPNER, S. (Ed.). **Variedades da experiência anômala: análise das evidências científicas**. São Paulo: Atheneu, 2013.
- GARDINI, W. **Los poderes paranormales en el yoga clásico y en el cristianismo**. Buenos Aires: Kier, 1993.
- _____. Percepción extrasensorial en el Yoga clásico y en la literatura oriental. In: **Actas Primer Encuentro Psi 1994: Nuevas dimensiones em parapsicología**. Buenos Aires: I.P.P., 1994.
- MACHADO, F. R. **Experiências anômalas na vida cotidiana: experiências extra-sensório-motoras e sua associação com crenças, atitudes e bem-estar subjetivo**. 2009. 344p. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo.
- MISHLOVE, J. **Psi Development Systems**. Jefferson: McFarland, 1983.
- MOSSBRIDGE, J.; TRESSOLDI, P.; UTTS, J. Predictive physiological anticipation preceding seemingly unpredictable stimuli: a meta-analysis. **Frontiers in Psychology**, 3:1-18, 2012.
- SBB. **Bíblia Sagrada**. Trad. João Ferreira Almeida. Ed. rev. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1962.
- SILVA, F. E. Reporting an exploratory group experience in psi training. **Proceedings of Presented Papers: The 54th Annual Convention of the Parapsychological Association**, 11, 2011.
- _____. **Psi: é possível treinar? Revisando a literatura sobre desenvolvimento psi**. 2009. 239f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- _____. **Um hipotético efeito antecipatório anômalo para estímulos aparentemente imprevisíveis poderia afetar a tomada de decisão humana?** 2014. Tese de Doutorado – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- STORM, L.; TRESSOLDI, P. E.; DI RISIO, L. Meta-Analyses of Free-Response Studies 1997-2008: Assessing the Noise Reduction Model in Parapsychology. **Psychological Bulletin**, 136:471-85, 2010.
- ZANGARI, W.; MACHADO, F. Por uma Psicologia Anomalística inclusiva. **VII Encontro Psi: Pesquisa Psi e Psicologia Anomalística**, 2011.

A PSICOLOGIA DIANTE DE SABERES TRADICIONAIS: O CASO DO XAMANISMO

Everton de Oliveira Maraldi¹
Leonardo Breno Martins²

RESUMO: É crescente a discussão acerca da necessidade de a Psicologia se posicionar diante de saberes tradicionais com os quais, crescentemente, divide espaços geográficos e simbólicos. Um exemplo dessa partilha, entre muitos, é o número crescente de psicoterapeutas que têm agregado – aberta ou veladamente – práticas e concepções ditas xamânicas a seu cotidiano profissional. Muitas das técnicas de tratamento utilizadas na Medicina e Psicoterapia contemporâneas (bem como os processos psicofisiológicos que as acompanham) têm integrado, há anos, princípios presentes nas práticas mágico-religiosas xamanísticas, embora sob configurações variadas, a exemplo da hipnose, do placebo, da interpretação dos sonhos, das técnicas de visualização, de relaxamento e de dramatização. Mas ainda que a Psicologia se aproxime e dialogue, nesse sentido, com saberes tradicionais, proximidade não significa identidade. Nesse processo, a Psicologia tem de manter sua identidade como ciência, o que implica abrir mão de uma completa experimentação do que seja o(s) xamanismo(s) em favor de sua aposta epistemológica.

PALAVRAS-CHAVE: xamanismo; saberes tradicionais; práticas alternativas; Psicoterapia.

- 1 Doutor e mestre em psicologia social pela Universidade de São Paulo. Psicólogo pela Universidade Guarulhos (CRP-06/94052). Pesquisador de pós-doutorado na Universidade de São Paulo com bolsa da FAPESP (Processo nº 2015/05255-2). Membro do Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais (Inter Psi) e do Laboratório de Estudos em Psicologia Social da Religião, ambos da USP. E-mail: evertonom@usp.br
- 2 Doutor e mestre em Psicologia Social pela Universidade de São Paulo. Psicólogo pela Universidade Federal de Minas Gerais. Pesquisador do Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais (Inter Psi), do Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo. E-mail: leobremartins@usp.br.

BREVE APRESENTAÇÃO DO TEMA

Xamanismo é um termo antropológico usado para definir toda uma série de práticas mágico-religiosas geralmente exercidas por indivíduos denominados *xamãs*, os quais intermedeiam o relacionamento entre determinada comunidade (com frequência, pré-industrial) e o mundo espiritual ou transcendente, para fins curativos, religiosos e mesmo artísticos. O termo também pode se referir a apropriações neoesotéricas de saberes tradicionais, inserindo-se, assim, no campo das terapias alternativas, complementares ou integrativas.

INTRODUÇÃO

Com o advento da mistura e da popularização recentes de referenciais esotéricos e religiosos diversos e não hegemônicos, aquilo que Magnani (1996) chamou de *neoesoterismo*, o cenário urbano tem se defrontado com sistemas simbólicos e práticas potencialmente exóticos e dotados de um longo desenvolvimento histórico que os caracteriza como tradicionais. Um dos exemplos mais interessantes e repletos de contribuições potenciais para a Psicologia é o xamanismo. Devido à interpenetração de referenciais e à proficuidade de releituras de definições, conceitos e práticas que caracterizam o neoesoterismo, o termo *xamanismo* é notavelmente polissêmico nesse cenário. É possível encontrar diversas correntes de pensamento e prática ditas xamânicas em contextos urbanos atuais (KING, 2010) até mesmo no Brasil, que se pretendem representantes ou herdeiras de tradições nativas brasileiras, norte-americanas, africanas, orientais, australianas, de tribos do Pacífico etc.

Ao mesmo tempo, é crescente a discussão acerca da necessidade de a Psicologia se posicionar diante de saberes tradicionais com os quais crescentemente divide espaços geográficos e simbólicos. Um exemplo dessa partilha, entre muitos, é o número crescente de psicoterapeutas que têm agregado – aberta ou veladamente – práticas e concepções ditas xamânicas a seu cotidiano profissional. Diante desse cenário, o que a Psicologia tem a dizer sobre o xamanismo? E o que ela tem a aprender com ele?

DISCUSSÃO

Um dos mais importantes estudiosos do xamanismo, Krippner (2007: p. 16) define os xamãs como “os primeiros curadores da humanidade”, embora reconheça que eles também desempenham diversas outras funções. Admite-se que o xamanismo remonte à era Paleolítica, antecedendo com isso o surgimento das religiões organizadas e suas práticas de cura (WINKELMAN, 2010). A concepção que se faz da cura depende fundamentalmente de uma série de fenômenos sociais que legitimam o poder mágico do xamã, incluindo a relação de crença e confiança do paciente em seus poderes.

Tomemos alguns exemplos que aludem a um cenário muito mais amplo. No xamanismo, a etiologia das doenças é compreendida, mormente, em termos de feitiçaria e possessão, conquanto explicações menos sobrenaturais também possam ser levantadas. Um caso recorrente é a “perda da alma”, que é reportada,

não raro, em situações de grande impacto emocional. A perda da alma já foi relacionada à depressão/melancolia (PETERS, WILLIAMS, 1980), mas é com maior frequência interpretada na literatura psicológica como algum tipo de transtorno dissociativo (LEWIS, 1977; ROSS, 1989). Para recuperar a alma do doente, o xamã deve procurá-la pelo mundo dos espíritos, ao qual tem acesso mediante um aparente estado de transe, induzido ritualmente. Lévi-Strauss (1970) entende que o significado culturalmente dado à doença (independentemente da “precisão factual” dessa explicação) tem papel central para a cura, o que, para o antropólogo francês, aproxima fortemente as práticas terapêuticas xamânicas e a clínica psicanalítica.

Com efeito, muitas das técnicas de tratamento utilizadas na Medicina e Psicoterapia contemporâneas (bem como os processos psicofisiológicos que as acompanham) têm integrado, há anos, elementos presentes em práticas mágico-religiosas xamanísticas, embora sob configurações variadas, a exemplo da hipnose, do placebo, da interpretação dos sonhos, das técnicas de visualização, de relaxamento e de dramatização (KRIPPNER, 2007; MORENO, 1959/2011). Os efeitos benéficos da catarse e da atribuição de sentido e simbolismo a doenças e eventos de vida adversos podem constituir alguns dos principais mecanismos subjacentes às eventuais curas relatadas (LÉVI-STRAUSS, 1970).

O poder do convencimento também revela sua importância em diferentes cenários de cura. A simulação, a fraude e o emprego de uma série de recursos quase ilusionistas foram relatados pelos antropólogos em suas observações de rituais xamanísticos (KRIPPNER, 2002). “Iludir” o paciente e convencê-lo de que está curado é, assim, parte do processo terapêutico, embora também existam relatos de xamãs mal-intencionados. Apenas recentemente a Psicologia tem se valido do que ilusionistas e xamãs sabem há séculos e milênios sobre percepção, memória e temas afins para compreender o funcionamento psicológico humano, ao que *insights* relevantes têm surgido para o campo (WILSON, FRENCH, 2014) e ao que a presença de práticas xamânicas no atual cenário neoesotérico pode ser profícua.

De uma perspectiva construcionista, porém, entendem-se tais fenômenos – autênticos ou não – como produtos da própria realidade cultural e social compartilhada pelos membros daquela comunidade (KRIPPNER, 2002). Lévi-Strauss (1970) menciona o fato um tanto curioso de que, mesmo quando um xamã ensinou a outro como se utilizar de suas artimanhas e truques, ele próprio pode recorrer (ambivalentemente) a outro xamã quando se vê doente ou quando algum de seus familiares cai adoentado. Esses exemplos só nos permitem concluir que a “fraude” é um conceito muito fraco para explicar o conjunto das práticas xamanísticas, uma vez que a inteligibilidade conferida a esses rituais ultrapassa a mera distinção entre fraudador e vítima. As categorias xamânicas operam em um regime que confunde as concepções ocidentais hegemônicas sobre o que consideramos verdade ou mentira, o que é fraude e o que não é. O artifício adquire, assim, um caráter mágico (ou quase mágico) que torna questionável encará-lo simplesmente como “engodo”.

Kehoe (2000) critica, no entanto, as tentativas de apropriação cultural do neoesoterismo sobre o xamanismo, uma vez que diluem, em vez de preservar, toda uma série de práticas indígenas genuínas. Alguns críticos sugerem que tais apropriações subverteram o significado primitivo das práticas indígenas e xamanísticas, adaptando-as aos interesses da sociedade de consumo e a uma lógica de mercado que contribuíram para empobrecer e banalizar tais práticas (CARRETE, KING, 2005). Kehoe também ataca as noções antropológica e psicológica do xamanismo, por constituírem tentativas de amalgamar diferentes manifestações culturais e históricas em um único conceito, o que tende a neutralizar suas particularidades. Ciente dessas controvérsias, Krippner (2007: p. 16) nos recorda sempre de que o xamanismo representa “um construto social”, uma categoria eminentemente moderna e ocidental (KRIPPNER, 2002).

CONCLUSÃO

Qualquer tentativa de aproximação entre a Psicologia e o xamanismo, seja para a compreensão de um pelo outro, seja para que se aprenda sobre o funcionamento psicológico humano e se aprimorem as intervenções terapêuticas, necessita considerar tanto as sugestivas universalidades, que permitem aproximações, quanto os universos simbólicos e polimorfos repletos de idiosincrasias que os distinguem. Ainda que a Psicologia se aproxime e dialogue com saberes tradicionais, proximidade não significa identidade. Nesse processo, a Psicologia tem de manter sua identidade como ciência, o que implica abrir mão de uma completa experimentação do que seja o(s) xamanismo(s) em favor de sua aposta epistemológica. É não só possível como desejável que se busque uma postura dialógica, para a qual o reconhecimento das raízes tradicionais da moderna Psicoterapia pode constituir um passo importante. Não obstante, é preciso que se tenha em mente não apenas a recente controvérsia em torno das apropriações do xamanismo pelo discurso neoesotérico, como as fronteiras epistemológicas que separam tais áreas.

AGRADECIMENTOS

Os autores agradecem à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp) pelas bolsas de pesquisa concedidas.

REFERÊNCIAS

- CARPENTER, J.; KING, R. **Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion**. London: Routledge, 2005.
- KEHOE, A. **Shamans and Religion: An Anthropological Exploration in Critical Thinking**. London: Waveland Press, 2000.
- KING, S. K. **Xamã Urbano**. São Paulo: Vida e Consciência, 2010.
- KRIPPNER, S. **Conflicting Perspectives On Shamans And Shamanism: Points And Counterpoints**. Essay presented on August 27, 2002, in acceptance of the APA Award for Distinguished Contributions to International Psychology, at the 107th Annual Convention of the American Psychological Association. Chicago, IL: APA, 2002.
- _____. Humanity's first healers: psychological and psychiatric stances on shamans and shamanism. **Revista de Psiquiatria Clínica**, 34(1):18-22, 2007.
- LÉVI-STRAUSS, C. A eficácia simbólica. In: **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.
- MAGNANI, J. G. C. O neoesoterismo na cidade. **Revista USP**, 31:6-15, 1996.
- MORENO, J. L. [1959]. **Psicodrama**. São Paulo: Cultrix, 2011.
- WILSON, K.; FRENCH, C. C. The relationship between susceptibility to false memories, dissociativity, and paranormal belief and experience. **Personality and Individual Differences**, 41:1493-1502, 2006.
- WINKELMAN, M. J. **Shamanism: A Biopsychosocial Paradigm of Consciousness and Healing**. 2.ed. California: Praeger, 2010.

RELIGIOSIDADE, SABERES TRADICIONAIS E SAÚDE NO BRASIL

Marta Helena de Freitas¹

Virginia Turra²

Nicole Bacelar Zaneti³

EMENTA: Relações entre espiritualidade/religiosidade e saberes tradicionais articuladas com os serviços de saúde. Exemplos de pesquisa e práticas integrativas no país. Questionamento sobre a posição do psicólogo e implicações para sua formação.

- 1 Professora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Católica de Brasília – UCB, Brasília – DF. E-mail: mhelenadefreitas@gmail.com.
- 2 Professora do Curso de Graduação em Psicologia da UCB, Brasília – DF. E-mail: turra.virginia@gmail.com
- 3 Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UCB, Brasília – DF. E-mail: nbzaneti@gmail.com.

BREVE APRESENTAÇÃO DO TEMA:

O tema vincula-se ao grupo de pesquisa “Religião, Saúde Mental e Cultura – CNPq”, coordenado pela primeira autora e do qual participam as outras duas. Relaciona-se também com duas pesquisas em andamento, financiadas pela mesma agência (desenvolvidas com profissionais de saúde de hospitais gerais e serviços de saúde mental), além de outros trabalhos (FREITAS, PAIVA, 2012).

BREVE INTRODUÇÃO:

Apesar de as relações entre espiritualidade/religiosidade e saúde física e mental já terem sido fartamente teorizadas e investigadas, uma possível integração da experiência religiosa dos pacientes aos cuidados em saúde carece de sistematização prática fundamentada e de lugar institucional. Carece sair da situação de práticas desconectadas, não reconhecidas ou autorizadas institucionalmente, para formar um mosaico consistente, diverso, mas integrado de ações e possibilidades consonantes com as políticas e diretrizes de humanização hospitalar propostas pelo SUS/Ministério da Saúde (SUS/MS, 2004; 2009). De fato, a interface religiosidade e saúde tem interessado menos ao saber médico, que tradicionalmente detém o poder nos hospitais e serviços de saúde em geral, e muito mais às Ciências Sociais – como a Sociologia e a Antropologia da saúde-doença ou Antropologia Médica (ALVES, RABELO, 1998; COUTO, 2001). Nesses campos têm se desenvolvido diversos trabalhos mostrando a importância de se integrar os saberes das parteiras, benzedeiras, rezadeiras, mães de santo, médiuns espíritas, xamãs, entre outras, na rede de apoio e de entidades oficiais comprometidas com a saúde, partindo do princípio de estes poderem se constituir agentes de cuidados na saúde comunitária, com significativa relevância sanitária para a população. Essa iniciativa ocorre em outros países da América Latina, seja por limitações dos sistemas públicos de saúde, seja pela persistência das medicinas tradicionais, sendo positivamente reconhecidas por parte de programas da Organização Mundial da Saúde (OMS).

As perguntas colocadas aqui para discussão da prática do psicólogo nos serviços de saúde são: O que podemos aprender com estas iniciativas, até agora mais presentes na Sociologia e na Antropologia médica? Os psicólogos se aliarão à perspectiva médica mais tradicional ou poderão acolher esses novos paradigmas?

Para ajudar nas reflexões das questões acima, vejamos algumas experiências de pesquisas e de práticas concernentes no país.

TEXTO PRINCIPAL

No âmbito da Sociologia, encontram-se trabalhos sobre os tipos de relações e de trocas simbólicas construídas entre os dois sistemas de saúde: o sistema mágico-popular (representado pelas benzedeiras urbanas) e o sistema comunitário de saúde (representado pelo Programa de Saúde

da Família). Um deles, de cunho exploratório, desenvolvido com a população do Morro da Conceição em Recife, Pernambuco, identificou uma esfera híbrida envolvendo as práticas de cura no Morro, caracterizando verdadeiro intercâmbio entre o sistema de cura médico-comunitário e o mágico-popular naquela comunidade (ALEXANDRE, 2006).

No mesmo estado, outro estudo mais recente (MELO, NUNES, 2011) discute a (re)construção da identidade dos agentes envolvidos com a rede de cuidados de uma cidade do sertão pernambucano. A partir de entrevistas realizadas com médicos e rezadeiras, o estudo constatou a tendência dos primeiros a desqualificar as práticas e o discurso das rezadeiras, e destas últimas a apontar os limites do saber médico diante do mistério e do sagrado. O estudo avalia criticamente o fato de ser o médico aquele que detém a “legitimidade por parte do Estado, do capital e da ciência moderna”, especialmente em questões que envolvem a saúde e a doença, com “monopólio legal na produção da verdade sobre a doença”, e só em seu discurso “a morbididade poderá se revelar” (op. cit.: p. 113).

As rezadeiras, de origem popular tendem a ser marginalizadas pela medicina oficial, tanto em sua prática como em sua condição de grupo não hegemônico e desfavorecido economicamente. Seu saber não é legitimado pelas instituições médicas ligadas ao Estado e, por isso, elas seguem à parte dos saberes oficiais de cuidado, embora tradicionais – de raízes fortemente ibéricas, afro-brasileiras e/ou indígenas – e profundamente resistentes aos processos de aculturação. Elas se legitimam junto aos grupos populares pelo poder da reza, que é considerada muito mais que uma terapia: uma forma de encontro com o sagrado, capaz de curar o corpo e acolher a alma dos indivíduos, cheia de sofrimentos.

Outra pesquisa, de cunho etnográfico, discute as práticas terapêutico-religiosas das rezadeiras e suas aproximações com práticas de saúde realizadas por biomédicos (SANTOS, 2008). Desenvolvida na cidade de Cruzeta (Seridó – RN) e buscando captar a relação das práticas das rezadeiras com as práticas terapêuticas dos profissionais da Biomedicina, bem como a relação entre a clientela assistida pelas rezadeiras e pelos médicos, o estudo identificou uma espécie de complementaridade, mas com lógicas diferentes. Para as primeiras, o conhecimento que detêm exige-lhes um grau de sensibilidade bastante apurada acerca da complexidade das relações entre corpo e psiquismo, um compromisso muito genuíno em ajudar o próximo, além do domínio das rezas e das ervas medicinais. Já os segundos tendem a se ancorar em seus conhecimentos técnico-científicos e não se importam em perceber como seus próprios pacientes analisam seu corpo e os problemas de saúde e doenças que lhes afetam.

A despeito dessas grandes diferenças entre os dois dispositivos de simbolização –onde muitas vezes o saber racional, laico, técnico e científico do profissional de Saúde tende a desqualificar a sabedoria popular e intuitiva presente nas tradições religiosas cultivadas pelas mulheres cuidadoras, ou o

contrário, podendo também ser colocado em xeque por um outro tipo de saber marcado por concepções religiosas estranhas ao universo das categorias médicas (PEREIRA, ALMEIDA, 2005), alguma iniciativas, especialmente em cidades do Nordeste brasileiro, têm se mostrado bem-sucedidas no processo de integração entre esses dois universos no contexto dos serviços de saúde pública. Entre tais iniciativas, merecem destaque três projetos.

Um deles, denominado “Soro, Raízes e Rezas”, desenvolvido pela Prefeitura de Maranguape, localizada no Estado do Ceará, busca integrar ao sistema de saúde formal sua opção paralela desenvolvida no seio do popular, visando atender tanto a necessidades de cuidados especificamente médicos, como também necessidades místicas e de religiosidade da população. Nesse processo, as rezadoras, até então entendidas como *gatekeepers*, são transformadas em legítimas “representantes da medicina tradicional, promovendo inclusive o tratamento preventivo” (GALINDO, 2005). O projeto envolve a articulação entre diferentes secretarias: Saúde, Educação, Inclusão Social, Turismo, Esporte e Cultura, além de contar com participação de ONGs, empresas da região e comunidade local.

Ainda no estado do Ceará, tem-se conhecimento de outro projeto semelhante desenvolvido pelo Centro de Saúde da Família (CSF) Rebouças Macambira, no Jardim Guanabara, em Fortaleza, cujo desafio é também o de unir o saber médico à tradição da reza. Esse projeto foi divulgado em matéria publicada no Caderno Cidade, do *Diário do Nordeste*, em 02/07/2012, sob o título “Rezadeiras promovem a cura pela fé nos postos de saúde”.

Um terceiro projeto, designado Estratégia Saúde em Movimento”, é desenvolvido pelo Núcleo de Saúde e Educação da Secretaria de Saúde do Estado da Paraíba e busca incluir as rezadeiras no processo de divulgação das atividades voltadas para os segmentos comunitários. Desse modo, elas são qualificadas em seu saber popular e, ao mesmo tempo, atuam como mediadoras no processo educativo da comunidade local, auxiliando agentes comunitários e técnicos da área de Saúde na divulgação da medicina tradicional e sua importância no processo de “cura” de várias doenças. Esse processo se dá por meio de manifestações lúdicas e típicas da cultura popular (cantigas de roda e de ninar, teatro de bonecos e de rua), em que a religiosidade do povo é também qualificada, favorecendo ações preventivas junto dos segmentos comunitários da região (SILVA, 2004). Silva refere que, embora ainda incipiente, tanto para agentes como para técnicos da própria Secretaria de Saúde, a experiência já alcançou pelo menos três diferentes municípios do Estado. As rezadeiras envolvidas nesse processo educativo conferem maior confiabilidade e credibilidade às ações de saúde sanitária implementadas junto dos segmentos comunitários. Ao atuarem como intermediárias e facilitadoras de ações educativas, divulgam os conceitos e princípios da medicina tradicional, mas sem desfazer ou desconstruir as crenças e manifestações da religiosidade popular.

CONCLUSÃO

Se as investigações sobre as formas de espiritualidade brasileiras – e os respectivos saberes tradicionais que as acompanham –, bem como sobre os modos como as equipes multiprofissionais as têm considerado em suas práticas cotidianas nos serviços de saúde são passos muito importantes na construção de um atendimento integral aos/às usuários/as desses serviços, por si só elas não se mostram suficientes. Para que tais profissionais tornem-se realmente capazes de incorporar formal e explicitamente às suas práticas clínicas preocupações não apenas procedimentais, tecnicistas e medicamentosas, mas também questões de natureza cultural, religiosa, ontológica e espiritual, faz-se necessária uma profunda revisão dos paradigmas que têm imperado ao longo de sua própria formação profissional. Na revisão dos paradigmas vigentes, questões histórico-epistemológicas que marcaram o início de todas as profissões em saúde, incluindo-se a Psicologia, deveriam ser retomadas e estudadas/refletidas em profundidade, em vez de meramente extirpadas dos currículos, disciplinas e conteúdos ministrados ao longo da graduação. Além disso, estudos interdisciplinares e questões relacionadas às crenças religiosas e populares deveriam ser inseridas nos currículos em conexão com os conteúdos dados pela racionalidade científica, de modo que tais profissionais fossem mais bem preparados para lidar, de modo ético e consistente, com o que emergirá naturalmente no contato com seus/suas futuros/as pacientes.

REFERÊNCIAS

- ALEXANDER, K. C. **Saberes de cura e hibridismo: relações entre ciência, magia e saúde no Morro da Conceição, no Recife**. 2006. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade Federal de Pernambuco, Recife.
- ALVES, P. S.; RABELO, M. C. (Org.). **Antropologia da Saúde: trançando identidade e explorando fronteiras**. Rio de Janeiro: Fiocruz/Relume Dumará, 1998.
- ANDRADE, J. T.; CORREIA, H. M. R. Curadores tradicionais no Ceará: inserção social, perfil terapêutico e contribuição para a saúde pública. **26a. Reunião Brasileira de Antropologia**, 1 e 4 de junho, Porto Seguro, Bahia, Brasil, 2008.
- COUTO, M. T. Religiosidade, reprodução e saúde em família urbanas pobres. **Interface_ Comunic, Saúde, Educ.**, 5(8):27-44, 2001.
- FREITAS, M. H.; PAIVA, G. J. (Org.). **Religiosidade e Cultura Contemporânea: Desafios para a Psicologia**, v. 1 e 2. Brasília, DF: Universa, 2012.
- GALINDO, D. A inclusão das rezadoras de Maranguape na promoção da saúde pública. **Revista Acadêmica do Grupo Comunicacional de São Bernardo**, 2(3), 2005.
- MELO, S. H. D.; NUNES, J. G. O discurso da medicina e da reza na (re)construção de identidades. **Cadernos de Linguagem e Sociedade**, 12(1):104-127, 2011.
- MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Carta dos direitos dos usuários da saúde**. Brasília, DF: Portaria n. 1820, de 13 de agosto de 2009.
- _____. Humaniza SUS: Política Nacional de Humanização – A humanização como eixo norteador das práticas de atenção e gestão em todas as instâncias do SUS. **Textos Básicos de Saúde**. Brasília, DF: Secretaria-Executiva – Núcleo Técnico da Política Nacional de Humanização/Ministério da Saúde, 2004.
- SANTOS, F. V. Mulheres que rezam: uma abordagem antropológica entre os saberes das rezadeiras e os saberes dos médicos (profissionais de saúde) no município de Cruzeta/RN. **26ª. Reunião Brasileira de Antropologia**, Porto Seguro, Bahia, Brasil, no Fórum de Pesquisa “Terapeutas, cuidadores e curadores: Uma interface”. Antropologia, cidadania e saúde popular, 2008.
- SILVA, L. C. A participação das rezadeiras nos projetos de saúde comunitária no estado da Paraíba. **Revista Internacional De Folkcomunicação**, 2(4), 2004.

EXPERIÊNCIA E EVIDÊNCIA: APROXIMAÇÕES E TENSÕES ENTRE PSICOLOGIA E SABERES TRADICIONAIS NO CONTEXTO DA SAÚDE

Leonardo Breno Martins¹

RESUMO: A Psicologia e os saberes tradicionais partilham espaços geográficos e simbólicos no cotidiano da cultura, o que inclui o contexto da saúde. Essa aproximação lança desafios diversos à Psicologia, entre os quais o estabelecimento de critérios de eficácia terapêutica que possam dialogar com tais saberes e isolar o efeito de variáveis e vieses como expectativa dos pacientes, acaso, seleção arbitrária de dados, entre outros tantos que poderiam ocasionar um senso de eficácia apenas aparente. Contudo, o cenário encontrado é complexo, pois envolve a crise das metanarrativas na contemporaneidade e o decorrente questionamento da hegemonia da ciência, as poucas iniciativas sistemáticas de estudo de práticas alternativas para o estabelecimento de sua eficácia, a ausência de evidências robustas na maioria dos estudos realizados nessa direção, a pluralidade epistemológica na Psicologia (a qual, muitas vezes, também não trabalha sob a égide da evidência científica) e critérios alternativos para o reconhecimento do valor terapêutico dessas práticas (os quais enfatizam a experiência direta e a tradição). Enquanto isso, emerge um movimento internacional em que se busca a consolidação de uma Psicologia baseada em evidências científicas, com implicações especialmente importantes na área da Saúde. O texto discute algumas dessas implicações, variáveis e processos envolvidos na edificação dos diferentes critérios de evidência em Psicologia e em saberes tradicionais, com ênfase no valor dado à experiência direta de terapeutas e pacientes com situações de cura ou atenuação de quadros clínicos. Conclui-se que, pela relevância do diálogo entre práticas integrativas e a Psicologia, desde que se considerem o papel e o sentido de cada forma de conhecimento, em vez de se promover um nivelamento reducionista que subestima as especificidades de cada uma. Dado que a Psicologia não deve perder sua identidade como científica e que a não consideração de testes de eficácia sobre saberes tradicionais tem consequências potencialmente prejudiciais, a ênfase na evidência robusta é crucial, em detrimento da confiança na experiência direta.

PALAVRAS-CHAVE: diversidade cultural; epistemologia; Psicologia; saberes tradicionais.

1 Doutor e mestre em Psicologia Social pela Universidade de São Paulo, Psicólogo pela Universidade Federal de Minas Gerais. Pesquisador do Laboratório de Psicologia Anomálica e Processos Psicossociais (Inter Psi), do Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo. E-mail: leobremartins@usp.br

BREVE APRESENTAÇÃO DO TEMA

As questões tratadas neste texto emergiram das práticas clínicas e de pesquisa do autor (MARTINS, 2011; 2015), bem como de contextos cotidianamente envolvidos com saberes tradicionais, além de seu particular interesse pelo tema da construção de conhecimento em Psicologia.

INTRODUÇÃO

Em sua abertura a temas emergentes, a Psicologia acaba por partilhar espaços geográficos e simbólicos com saberes tradicionais, como o reiki, a homeopatia, entre diversos outros. Um dos exemplos mais emblemáticos dessa partilha de espaços ocorre na área da Saúde, com o advento das práticas integrativas e complementares.

Tal aproximação, contudo, sinaliza diversas questões delicadas para a Psicologia. Este texto abordará uma delas: o papel da evidência na construção de conhecimento. O site do Departamento de Atenção Básica (DAB), vinculado ao Portal da Saúde do SUS¹, aponta que as práticas alternativas e complementares “envolvem abordagens que buscam estimular os mecanismos naturais de prevenção de agravos e recuperação da saúde por meio de tecnologias eficazes e seguras” (destaque do autor). Que tipos de evidência sustentam essa importante afirmação, que legitima a inserção de tais práticas na saúde pública? Na expectativa de um diálogo entre tais práticas e a Psicologia, os tipos de evidência de cada um também dialogam?

DISCUSSÃO

As práticas integrativas e complementares são numerosas e complexas, o que impede um exame detalhado de suas particularidades neste momento. Contudo, um dos aspectos basilares é sua relação com *tradições*, isto é, com formas de conhecimento e convicções consolidadas em sua cultura de origem comumente ao longo de séculos ou milênios. Essas práticas e referenciais que as alicerçam têm, portanto, desenvolvimento histórico distinto daquele que ocasiona a ciência, particularmente a Psicologia.

Os distintos desenvolvimentos históricos acabam por conduzir as práticas integrativas e as ciências, como seria de esperar, a diferentes formas de autovalidação. Mesmo a ciência tem modelos epistemológicos distintos, incluindo aqueles de que se nutre a Psicologia. Mas, uma vez que o texto se concentra nos possíveis encontros entre a Psicologia e os saberes tradicionais, o contexto da saúde ganha destaque nessa discussão, assim como a autovalidação baseada em evidências.

Em linhas gerais, medicamentos e outras formas de intervenção em favor da saúde são submetidos a testes experimentais e clínicos pelos quais sua eficácia é verificada, isolando-se efeitos de variáveis e vieses que poderiam ocasionar um senso de eficácia apenas aparente. Existe um

1 Disponível em: <http://dab.saude.gov.br/portaldab/ape_pic.php>. Acesso em: ago. 2015.

movimento, especialmente forte na área de Saúde, para que semelhante rigor seja assumido pela Psicologia. Nesse sentido, a Associação Americana de Psicologia (*American Psychological Association*, APA), por meio da obra de Norcross, Beutler e Levant (2006), ressaltou a *urgência* para que o critério científico de evidência seja adotado na área; caso contrário, tratamentos serão ditados por critérios problemáticos e afastados da noção de eficácia. Esse ponto, por si só, já lança desafios à Psicologia e sua pluralidade epistemológica, teórica e metodológica. A necessidade de diálogo entre a Psicologia e os saberes tradicionais complexifica ainda mais a questão.

Tomemos como exemplos, entre outros existentes, os estudos sobre a eficácia terapêutica de algumas práticas alternativas bastante conhecidas. Tanto simpatizantes quanto críticos dessas práticas costumam citar, para apoiar sua opinião, estudos científicos isolados. Contudo, as metanálises, ao combinarem resultados de um relevante número de estudos, fornecem oportunidade para um desempate. Halberstein, Sirkin e Ojeda-Vaz (2010) realizaram uma metanálise sobre a eficácia e outros aspectos da homeopatia e dos florais de Bach®. Os autores concluíram que grande parcela dos resultados positivos do tipo usualmente reportado em ambas as abordagens têm no efeito placebo um elemento decisivo. Já vanderVaart, Gijzen, Wildt e Koren (2009) conduziram uma metanálise sobre a eficácia do reiki, na qual concluíram pelo baixo rigor científico dos estudos em geral sobre sua eficácia. Ademais, concluíram que a análise estatística adequada dos resultados considerados para a metanálise os reconduzem para um patamar “pobre” (sic), de modo a não ser amparada cientificamente a conclusão sobre a eficácia do reiki não se dever a efeito placebo.

Assim, a noção de eficácia de distintas práticas complementares encontra-se amparada não em evidência científica robusta, o que é visto nas metanálises conduzidas e na necessidade de que sejam realizadas outras. A despeito disso, tais saberes ganham espaço de modo progressivo na saúde pública e na prática de diversos psicólogos clínicos. Que implicações isso traz para a relação entre a Psicologia e os saberes tradicionais? Consideremos algumas.

Uma das características mais interessantes e delicadas da contemporaneidade é a crise das metanarrativas, isto é, dos modos universalizantes e hierarquizados de se construir conhecimento. Assim, a própria ciência tem criticada sua hegemonia historicamente construída, em favor da horizontalidade em que cada forma de conhecimento tem seus sentidos e aplicabilidades. Ademais, diferentes epistemologias são reconhecidas e valorizadas dentro da própria ciência, em que a Psicologia é um rico exemplo.

Contudo – e tal ponto é delicado –, o reconhecimento de sentidos e funções adequados a cada contexto não é fácil de estabelecer. Ao contrário, dada a crítica contemporânea a soluções universalizantes e rígidas, esse reconhecimento ocorre em tensas negociações cotidianas no seio da cultura, com resultados não necessariamente construtivos. A pluralidade de agentes envolvidos, cada qual com específicos interesses, expectativas e conhecimentos, torna incertos os resultados dessas negociações, além de incorrer no risco da “relativização

absoluta” dos referenciais culturais, isto é, da noção reducionista pela qual todas as posições se equivalem e merecem igual espaço em quaisquer situações.

Uma consequência perniciosa dessa relativização absoluta, na trilha do defendido por Norcross, Beutler e Levant (2006), é que a validação de práticas terapêuticas seja estabelecida por critérios apartados da noção de eficácia, com repercussões potencialmente negativas na saúde dos pacientes. Idealmente, tais práticas seriam “complementares”, e não concorrentes em relação aos tratamentos cientificamente validados. Assim, pensar de modo pragmático que sua eficácia eventualmente se deve a efeito placebo constituiria algum benefício para os pacientes. Entretanto, tal aspecto deveria estar claro entre os profissionais de Saúde cientificamente formados e, a julgar pela experiência clínica e de pesquisa do autor, não o está, de modo que a defesa de um (ausente) endosso científico a esses saberes pelos profissionais de Saúde atinge a macrocultura, endossando indiretamente outras práticas alternativas (mesmo aquelas ausentes na saúde pública), reforçando o que Magnani (1996) chama de *neoesoterismo* e ajudando a promover aquele relativismo absoluto que obscurece o papel e o lugar na cultura de cada forma de conhecimento.

Se a evidência científica não valida – pelo menos ainda não –, a eficácia terapêutica específica de diversos saberes tradicionais, por que e como elas parecem funcionar tão bem aos olhos de pacientes e praticantes? Um ponto nevrálgico parece ser a experiência direta de profissionais e leigos com curas e atenuações de quadros clínicos. Se essas histórias se acumulam, por que as análises científicas não as corroboram? Ao menos parte importante da resposta parece se situar na constatação, advinda de estudos diversos – incluindo os do autor – de que a avaliação da eficácia terapêutica de muitas dessas práticas ocorre sob decisivos vieses intra e intersubjetivos que operam na formação de crenças (MARTINS, 2015). Vamos a alguns deles, de modo bastante breve.

A experiência direta com a melhoria de quadros clínicos tem seu poder de convencimento amparado, entre outras variáveis, pela *saliência perceptual*, isto é, pela tendência cognitiva a se considerar que a realidade é o que parece ser. A teoria da atribuição de causalidade (DELA-COLETA, DELA-COLETA, 2006) descreve como esse viés humano nos convida a julgar pela aparência e, a partir daí, a evocar referenciais culturais imediatamente disponíveis, como o neoesoterismo, para construir convicções sólidas e com a aparência de “verdades autoevidentes” sobre a causa de algum acontecimento, como curas, por exemplo. Desse processo de atribuição de causas participam expectativas, desejos, crenças prévias, pertencças grupais, o viés humano para reconhecer padrões em ocorrências aleatórias e para valorizar o que reforça convicções prévias e subestimar o que as desabona, entre outras variáveis. Como um dos resultados, experiências e crenças se alimentam mutuamente em uma *espiral ascendente de complexidade* (MARTINS, 2015) que confere aparência de verdade a experiências subjetivas cada vez mais intrincadas de pacientes e profissionais, de modo a tornar cada vez mais difícil o exercício crítico a respeito, mesmo entre pessoas indagadoras.

CONCLUSÃO

O diálogo entre as práticas integrativas e a Psicologia é necessário, mas ele tem de considerar o papel e o sentido de cada forma de conhecimento, em vez de promover um nivelamento reducionista que subestima as especificidades de cada uma. Considerando que a Psicologia não deve perder sua identidade como científica e que a não consideração de testes de eficácia sobre saberes tradicionais pode ser danosa, a ênfase na evidência é crucial, em detrimento da confiança na experiência direta.

AGRADECIMENTOS

O autor agradece à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), processo 2012/02884-0.

REFERÊNCIAS

- DELA-COLETA, J. A.; DELA-COLETA, M. **Atribuição de causalidade: teoria, pesquisa e aplicações**. Taubaté: Cabral, 2006.
- HALBERSTEIN, R. A.; SIRKIN, A.; OJEDA-VAZ, M. M. When less is better: a comparison of Bach® Flower Remedies and homeopathy. **Annals of Epidemiology**, 20(4):298-307, 2010.
- MAGNANI, J. G. C. O neoesoterismo na cidade. **Revista USP**, 31:6-15, 1996.
- MARTINS, L. B. **Contatos imediatos: investigando personalidade, transtornos mentais e atribuição de causalidade em experiências subjetivas com óvnis e alienígenas**. 2011. 323f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- _____. **Na trilha dos alienígenas: uma proposta psicológica integrativa sobre experiências “ufológicas” e “paranormais”**. 2015. 455f. Tese (Doutorado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- NORCROSS, J. C.; BEUTLER, L. E.; LEVANT, R. F. **Evidence-based practices in mental health: Debate and dialogue on the fundamental questions**. Washington, DC: American Psychological Association, 2006.
- VANDERVAART, S.; GIJSEN, V. M.; WILDT, S. N.; KOREN, G. A systematic review of the therapeutic effects of Reiki. **The Journal of Alternative and Complementary Medicine**, 15(11):1157-1169, 2009.

QUESTÕES METODOLÓGICAS E O EFEITO PLACEBO NA PESQUISA EM TÉCNICAS COMPLEMENTARES E INTEGRATIVAS

Guilherme Rodrigues Raggi Pereira¹

EMENTA: **1. APRESENTAÇÃO DO OBJETIVO:** Dado o projeto de implementação de técnicas complementares e integrativas no sistema de saúde brasileiro, este trabalho discute a produção de evidências sobre essas técnicas, problematizando sua eficácia a partir do efeito placebo e da metodologia de pesquisa clínica. **2. BREVE APRESENTAÇÃO DO PROBLEMA:** Apresentando alguns resultados pouco animadores sobre acupuntura e homeopatia, contrastando com a provável discrepância entre estes e a experiência do leitor. **3. DISCUSSÃO DE ASPECTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS:** Discutimos o que pode ser necessário para a compreensão do problema apontado, a saber: que tipo de critérios podemos usar como “cura”, qual o papel do efeito placebo e quais estratégias podem ser adotadas na pesquisa para garantir solidez nos resultados. **4. CONCLUSÕES:** Reforçamos a sugestão de intensificação dos esforços metodológicos e relembramos o papel de elementos fundamentais que podem estar na base de muitos fenômenos de mudança terapêutica.

1 Bacharel em Psicologia, Psicólogo e Mestrando em Psicologia Social e do Trabalho pela Universidade de São Paulo, Membro Pesquisador do Inter Psi – Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais – Instituto de Psicologia – USP. CRP-06/125810. E-mail: guilherme.rodrigues.pereira@usp.br

INTRODUÇÃO

Tratamentos baseados em tradições de família, passados entre as gerações, advindos de culturas diferentes ou mesmo tratamentos novos são frequentemente divulgados como sendo capazes de *curar* os mais diversos problemas em que são empregados. Algumas dessas intervenções podem até mesmo alcançar um *status* de interesse geral e entrar para o rol de práticas em Saúde e em Políticas Públicas, como na Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC) no Sistema Único de Saúde (BRASIL, 2006), ou mesmo no campo das Práticas Baseadas em Evidências. Na PNPIC, encontramos como objetivos, entre outros, o de divulgar e disponibilizar o acesso ao cuidado integral ao indivíduo, por meio do fornecimento de intervenções complementares, incluindo a acupuntura, a homeopatia e outras racionalidades que não serão tratadas aqui. A proposta deste trabalho é fazer uma reflexão a respeito da eficácia de tais práticas e apontar diretrizes para a produção de conhecimento sobre as intervenções terapêuticas, sejam elas consagradas ou inovadoras, a partir das breves discussões sobre o efeito placebo e evidências de eficácia clínica.

ACUPUNTURA E HOMEOPATIA: O QUE TEMOS DE EVIDÊNCIAS?

Acupuntura: Estão disponíveis revisões sistemáticas e metanálises sobre intervenções com acupuntura para diversos problemas, frequentemente envolvendo intervenções para dor (VICKERS, 2012); entretanto, a literatura analisada por esses autores é frequentemente reconhecida como de baixa qualidade.

Nos estudos controlados em que se compara a acupuntura em pontos preconizados pela medicina tradicional chinesa (grupo 1) com a mesma técnica aplicada a pontos “incorretos” (grupo 2), o que se encontra é que a intervenção é estatisticamente superior no alívio da dor em comparação com um grupo de espera sem tratamento (grupo 3). Entretanto, nem sempre são encontradas diferenças relevantes quando se comparam as medidas de dor nos grupos 1 e 2. Esses achados evidenciam que a acupuntura é uma terapêutica recomendável para a dor, mas seus resultados dependem muito de outros fatores além do posicionamento correto das agulhas, como a expectativa favorável do paciente sobre essa técnica e sobre o resultado do tratamento (LINDE, 2007).

Homeopatia: Em uma metanálise recente (MATHIE, 2014), realizada com estudos de tratamentos homeopáticos para diversas condições, foram encontrados resultados pouco animadores, frequentemente com os mesmos problemas dos estudos sobre acupuntura. Dada a baixa qualidade dos artigos usados, a alta probabilidade de vieses de publicação e problemas metodológicos, os resultados do estudo incluem efeitos de pequena importância que são pouco confiáveis; isso, entretanto não desconsidera a importância da continuação da pesquisa na área, enquanto exorta para uma melhoria na qualidade dos estudos.

MAS... E ENTÃO?

Apesar da breve apresentação, um problema logo fica evidente: existe uma grande chance de conhecermos pacientes beneficiados por essas

intervenções e profissionais idôneos realizando-as. Como explicar a discrepância desses dados com as experiências que temos? Para essa reflexão, é necessário discutir alguns aspectos básicos, tais como: a) algumas possibilidades do que pode ser considerado cura ou melhora e como isso é avaliado; b) o que são o placebo e a resposta placebo, como funcionam e quais os fatores importantes para seu funcionamento; e c) algumas das possíveis formas de executar pesquisas sólidas para alcançar e entender a melhora clínica. Esses aspectos são fundamentais para permitir uma interlocução entre os saberes tradicionais e os saberes científicos na medida em que sua compreensão permite a implementação segura e eficiente de procedimentos no campo da saúde.

a) Cura ou melhora

Há várias formas de entender um fenômeno ou processo como uma cura ou melhora nas ciências da Saúde. Podemos encarar como evidências (tanto na prática clínica quanto no contexto de pesquisa) o relato de melhora que o indivíduo traz, a percepção do clínico quanto às variáveis do problema, mudanças nos marcadores biológicos em exames laboratoriais, alterações comportamentais relevantes, diferenças em medidas psicométricas padronizadas... O ideal é que, num contexto clínico, vários desses meios possam ser utilizados para verificar qual é a condição inicial do indivíduo, para que a intervenção seja planejada e executada e, ao final, para que seja possível avaliar as mudanças que tenham ocorrido e assim classificá-las (quando necessário) como um sucesso total, parcial, falha ou outras categorias relevantes.

b) Placebo

Atualmente, o foco da definição de *placebo* tem recaído menos no componente inerte que é administrado ao indivíduo e mais na ideia da simulação de uma intervenção dentro de um contexto psicossocial (PRICE, FINNISS, BENEDETTI, 2008). Distinguimos do placebo (que é aquilo dado ao paciente) a “resposta-placebo”, que é o efeito no qual pessoas que não foram submetidas ao tratamento ativo mostram melhoras nos aspectos que mencionamos no item anterior. Esses efeitos podem ser específicos (como a melhora em quadros dolorosos e fóbicos) ou não específicos (como na qualidade de vida) e é importante salientar que eles têm magnitudes variáveis de acordo com o problema tratado e o estudo (HRÓBJARTSSON, GÖTZSCHE, 2004).

Há também evidências crescentes de que, mesmo ao saber que está recebendo uma intervenção inerte, é possível obter melhoras devido ao efeito placebo (KAPTCHUK, 2010); que uma opinião ou crença positiva em relação ao resultado da intervenção é um poderoso indicador do resultado desta (para algumas técnicas) (LINDE, 2007); que a relação e a comunicação entre o clínico e o paciente são fatores que modulam a resposta placebo e as mudanças alcançadas podem beneficiar a qualidade de vida das pessoas (MCRAE, 2004).

c) Metodologias necessárias

A partir dos pontos apresentados até aqui, chegamos à conclusão de que nem todos os nossos tratamentos são efetivos; quando o são, nem sempre são devidos aos motivos que atribuímos a eles. É necessário distinguir o “efeito”

de uma intervenção da “resposta” do indivíduo a ela: o “efeito” é a consequência orgânica daquela operação, seja ela medicamentosa, cirúrgica, seja processual; a “resposta”, entretanto, é o resultado da interação complexa entre características individuais, efeito placebo, passagem do tempo, remissão espontânea, entre outros. Assim, para compreender qual é a relevância de nossas intervenções, é necessário desenvolver métodos seguros para avaliá-las.

Começando pela definição do problema abordado, do critério de melhora e dos instrumentos de avaliação utilizados, o desenho do estudo deve contemplar protocolos que possam ser aplicados igualmente a todos os participantes. Idealmente, deve ser realizado comparando os indivíduos no começo e no fim do tratamento, assim como conjuntos de indivíduos, preferencialmente divididos (quando possível) em um grupo experimental (que receberá o tratamento verdadeiro), um grupo placebo (que receberá um tratamento simulado, sem o componente ativo que se deseja avaliar) e um grupo sem tratamento (para verificar o efeito da passagem do tempo e da remissão espontânea).

É interessante saber também como as pessoas entraram no estudo e por qual motivo saíram dele, caso não o terminem; o modelo conhecido como *intention-to-treat* permite avaliar, além da efetividade final do tratamento, como é o percurso, já que pode ser que o tratamento seja extremamente eficaz, mas tão custoso em termos pessoais que poucos pacientes o terminam. Assim, é necessário explicar quais são os critérios de inclusão e de exclusão dos participantes antes de iniciar o estudo, para evitar vieses nos resultados. Além disso, não basta um estudo bem planejado e executado para garantir a eficácia de uma terapia; é necessário saber se os achados desse trabalho são estáveis no tempo (por isso é importante manter um seguimento após a conclusão da pesquisa) e se não são devidos a características da amostra usada, a artefatos estatísticos ou a outros problemas que podem ocorrer. Para isso, é necessário que o mesmo tipo de estudo seja replicado várias vezes e que esses resultados sejam compilados em uma metanálise (metodologia estatística para agrupar os resultados de determinada área, avaliando assim o tamanho do efeito de uma intervenção). Essas metodologias permitem acumular dados que podem oferecer evidências cada vez mais sólidas sobre a eficácia (ou não) de um tipo de intervenção para um tipo de problema.

CONCLUSÃO

As práticas complementares e integrativas estão sob essa categoria justamente por ainda não apresentarem evidências clínicas contundentes para sua adoção pelas racionalidades médica ou psicológica. Entretanto, alguns elementos presentes nessas terapêuticas podem ser encontrados em várias práticas consagradas, como a boa comunicação e uma relação de confiança entre paciente e terapeuta, o fortalecimento de boas expectativas em relação ao tratamento, uma avaliação que leve em conta o contexto biopsicossocial, entre outros. Argumentamos que esses elementos são importantes para explicar a melhora clínica, incluindo aquela devido ao efeito placebo.

Devemos salientar que as linhas gerais sobre a metodologia de pesquisa apontadas neste trabalho são um dos modos de produzir conhecimentos úteis para a área da Saúde, ainda que saibamos haver outros modos de essa produção de conhecimentos ser feita. Afirmamos, no entanto, que é necessário rigor para dar robustez e segurança às pesquisas em Saúde.

REFERÊNCIAS

BRASIL. **Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares no SUS.**

Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2006.

HRÓBJARTSSON, A.; GÖTZSCHE, P. C. Is the placebo powerless? Update of a systematic review with 52 new randomized trials comparing placebo with no treatment. **Journal of Internal Medicine**, 256(2):91-100, 2004.

KAPTCHUK, T. J. et al. Placebos without Deception: A Randomized Controlled Trial in Irritable Bowel Syndrome. **PLoS ONE**, 5(12):15591, 2010.

LINDE, K. et al. The impact of patient expectations on outcomes in four randomized controlled trials of acupuncture in patients with chronic pain. **PAIN**, 128(3):264-271, 2007.

MATHIE, R. T. et al. Randomised placebo-controlled trials of individualised homeopathic treatment: systematic review and meta-analysis.

Systematic reviews, 3:142, 2014.

MCRAE, C. et al. Effects of perceived treatment on quality of life and medical outcomes in a double-blind placebo surgery trial. **Archives of General Psychiatry**, 61(4):412-420, 2004.

PRICE, D. D.; FINNISS, D. G.; BENEDETTI, F. A comprehensive review of the placebo effect: recent advances and current thought. **Annual Review of Psychology**, 59(1):565-590, 2008.

VICKERS, A. J. et al. Acupuncture for chronic pain: Individual patient data meta-analysis. **Archives of Internal Medicine**, 172(19):1444-1453, 2012.

PSICOLOGIA, PRÁTICAS INTEGRATIVAS E ATENÇÃO PRIMÁRIA EM SAÚDE: A AUSÊNCIA E SUAS CONSEQUÊNCIAS

Nelson Filice de Barros¹
Melissa Rossatti Duval²
Marcia Cristina Oliveira²
Bianca Stella Rodrigues²
Pamela Siegel²
Octávio Augusto Contatore³
Jaime Oliveira Santos³

A Psicologia tem sido desenvolvida na área da Saúde em diferentes níveis de complexidade de atenção, incluindo o nível da atenção primária (AP) no Sistema Único de Saúde (SUS). O objetivo deste trabalho é problematizar a ausência de psicólogos na coordenação dos 117 (do total de 236) serviços de AP que oferecem Práticas Integrativas e Complementares (PIC), em oito dos 20 municípios da região metropolitana de Campinas.

De acordo com os dados a seguir, sabe-se que: 87% dos entrevistados são coordenadores dos serviços, dos quais, 89,7% são mulheres, brancas (76,1%), com idade variando entre 25 e 60 anos, com pós-graduação *latu sensu* (47,9%), católicas (55,6%), trabalhadoras do SUS não terceirizadas, com vínculo em média há 132 meses na Secretaria Municipal de Saúde dos municípios e, em média, há 55 meses no serviço que coordenam.

Em relação à carreira profissional, observa-se uma concentração de enfermeiros (70,4%), seguida de odontólogos (9,6%), médicos (8,7%) e assistentes sociais (1,7). Conclui-se que ocorre a ausência de psicólogos na coordenação dos serviços investigados, fato que tem consequências para a inserção de outras práticas de cuidado no modelo da AP, inclusive relacionado à implantação de PIC.

TABELA 1 – Distribuição dos entrevistados na Região Metropolitana de Campinas nas unidades com PIC

ENTREVISTADOS	COM PIC	
	VALOR NUMÉRICO (N)	PORCENTAGEM (%)
Coordenadores	102	87,0
Não coordenadores	15	13,0
Total	117	100,0

- 1 Cientista Social, Coordenador do Laboratório de Práticas Integrativas e Complementares (LAPACIS), FCM/Unicamp. E-mail: nelfel@uol.com.br
- 2 Psicóloga, Pesquisadora do Laboratório de Práticas Integrativas e Complementares (LAPACIS), FCM/Unicamp
- 3 Psicólogo, Pesquisador do Laboratório de Práticas Integrativas e Complementares (LAPACIS), FCM/Unicamp

TABELA 2 – Distribuição dos entrevistados conforme sexo na RMC nas unidades com PIC

SEXO	UNIDADES	COM PIC	
		VALOR NUMÉRICO (N)	PORCENTAGEM (%)
1 - Feminino		105	89,7
2 - Masculino		12	10,3
Total		117	100,0

TABELA 3 – Distribuição dos entrevistados conforme cor/raça na RMC nas unidades com PIC

COR/RAÇA	UNIDADES	COM PIC	
		VALOR NUMÉRICO (N)	PORCENTAGEM (%)
1 – Amarelo		02	1,7
2 – Branco		89	76,1
3 – Indígena		00	00,0
4 – Pardo		16	13,7
5 – Preto		10	8,5
6 – Outra		00	0,00
Total		117	100,00

TABELA 4 – Distribuição das idades dos entrevistados na RMC nas unidades com PIC

IDADE (ANOS)	COM PIC
Mínima	25,51
Máxima	60,28
Média	41,45

TABELA 5 – Distribuição dos entrevistados conforme escolaridade a RMC nas unidades com PIC

ESCOLARIDADE	COM PIC	
	VALOR NUMÉRICO (N)	PORCENTAGEM (%)
1 – Fundam. incompleto	00	00,00
2 – Fundam. completo	00	00,00
3 – Médio incompleto	00	00,00
4 - Médio completo	04	3,4
5 – Superior incompleto	01	0,8
6– Superior completo	47	40,2
7 – Curso técnico	01	0,8
8 – Especialização	56	47,9
9 – Mestrado	06	5,1
10 – Doutorado	02	1,7
Total	117	100,0

TABELA 6 – Distribuição dos entrevistados conforme religião na RMC nas unidades com PIC

RELIGIÃO	COM PIC	
	VALOR NUMÉRICO (N)	PORCENTAGEM (%)
1 – Agnóstico	10	8,6
2 – Ateu	01	0,8
3 – Budista	00	00,0
4 – Candomblé	00	00,0
5 – Católico	65	55,6
6 – Espiritualista	03	2,6
7 – Judeu	00	0,00
8 – Kardecista	14	12,0
9 – Umbanda	01	0,8
10 – Ev. Luterana	00	00,0
11 – Ev. Presbiteriana	01	0,8
12 – Ev. Metodista	00	00,0
13 – Ev. Batista	05	4,3
14 – Ev. Congregacional	02	1,7
15 – Ev. Adventista	01	0,8
16 – Outras Ev. de missão	04	3,4
17 – Assembleia de Deus	00	00,0
18 – Cong Cristã d Brasil	00	00,0
19 – Ig. O Brasil p/ Cristo	00	00,0
20 – Ev. Quadrangular	00	00,0
21 – Univ. do Reino de Deus	00	00,0
22 – Ig. Casa da Benção	00	00,0
23 – Ig. Deus é amor	00	00,0
24 – Ig. Maranata	00	00,0
25 – Ig. Nova Vida	00	00,0
26 – Outra Evangélica	02	1,7
27 – Outra religião	08	6,8
Total	117	100,0

TABELA 7 – Distribuição dos entrevistados conforme profissão – RMC nas unidades com e sem PIC

PROFISSÃO	COM PIC	
	VALOR NUMÉRICO (N)	PORCENTAGEM (%)
1- Assistente social	02	1,7
2- Enfermeiro	81	70,4
3- Médico	10	8,7
4- Odontólogo	11	9,6
5- Outro (Atendente, Técnica/Auxiliar de enfermagem, Pedagoga/Recepcionista, Coordenador de Atenção Básica, Administração, Turismo, Motorista, Agente de saúde, Gestão Pública, Auxiliar/Assistente administrativo, Recepcionista)	11	9,6
Total	115*	100,0

*** Não constava a informação sobre um dos entrevistados.**

TABELA 8 – Distribuição dos entrevistados conforme tipo de vínculo na RMC nas unidades com PIC

PROFISSÃO	COM PIC	
	VALOR NUMÉRICO (N)	PORCENTAGEM (%)
1- Terceirizado	00	00,0
2- SUS	113	98,3
3- Outro (Concursada como técnica=1; Funcionária do Estado=1)	02	1,7
Total	115*	100,0

*** Não constava a informação sobre um dos entrevistados.**

TABELA 9 – Distribuição dos entrevistados conforme tempo de vínculo na prefeitura na RMC nas unidades com PIC

TEMPO (MESES)	COM PIC
Mínimo	4,53
Máximo	379,96
Médio	132,15

TABELA 10 – Distribuição dos entrevistados conforme tempo de vínculo na UBS na RMC nas unidades com PIC

TEMPO (MESES)	COM PIC
Mínimo	0,95
Máximo	365,14
Médio	55,58

A TERAPIA DA ALMA E A PSICOTERAPIA: AS PROBLEMÁTICAS DE SE COMPARTILHAR O MESMO CAMPO DE ATUAÇÃO

Luiz Eduardo V. Berni¹

EMENTA: **TEMA** – Psicologia e saberes tradicionais. **OBJETIVO** – Apresentar a problemática e uma das fronteiras entre a religião e a Ciência Psicológica, ao compartilharem o mesmo campo terapêutico envolvido na produção de subjetividades. **MÉTODO** – Análise bibliográfica cotejando textos científicos com normas de atuação profissional na área da Saúde. **RESULTADOS** – a) Descrição da *Terapia da Alma*, terapêutica de cunho religioso/tradicional, fundamentada na simpatia e na eficácia mito-simbólica; b) Descrição da *Psicoterapia*, terapêutica de cunho científico fundamentada na empatia e na evidência lógico-epistêmica. A escuta qualificada (simpática e empática), bem como a sugestão são procedimentos compartilhados pelas duas abordagens. **CONCLUSÃO** – As fronteiras entre esses conhecimentos (saberes) são tênues. Dessa forma, a falta de conhecimento desse campo compartilhado pode levar os profissionais a fazer atravessamentos entre a ciência e a religião sem que eles se deem conta.

1 Psicólogo - CRP-06/35863, mestre em Ciência da Religião - PUCSP, doutor em Psicologia - USP, pesquisador da URCI-NSP e do CETRANS, conselheiro do CRP SP, presidente da COF e coordenador do Projeto Diverpsi (gestão 2013-2016) – E-mail: berni@usp.br.

Neste artigo é discutido o campo das (psico)terapias, habitado por práticas de cunho religioso e de cunho científico. No Brasil, quando falamos em Psicoterapia, é imediata a associação com a Psicologia, embora não se trate de um *fazer* exclusivo do psicólogo. Aliás, a Psicoterapia sequer consta do rol das práticas privativas do psicólogo, segundo a legislação vigente (Lei n. 4.119/62). O termo evoca também uma associação direta com sua forma abreviada – *terapia* –, sendo muitas vezes compreendida como sinônimo.

No imaginário popular, a Psicoterapia, ou simplesmente Terapia, como é conhecida, é uma ação clínica individualizada, exercida por psicólogo, psiquiatra, psicanalista ou simplesmente terapeuta – ninguém sabe ao certo –, e, geralmente, por um profissional liberal que atua em um consultório particular. Não há dúvida, porém, de que a Psicoterapia faça parte da identidade do profissional da Psicologia. Este texto objetiva discutir as problemáticas envolvidas na construção desse campo com reflexos no imaginário.

É bastante comum que se encontrem psicólogos inseridos em qualquer campo de atuação profissional, mesmo fora da Psicologia ou da área da Saúde, que, além de sua prática regular, de onde obtêm seu sustento, atuem também como psicoterapeutas ou terapeutas. Isso configura essa prática como sendo majoritária em termos de atuação profissional, ainda que muitos a pratiquem apenas como “bico”, ou seja, uma atuação profissional que, em termos de renda, é apenas acessória ou complementar, quando não é somente uma atuação de voluntariado ligada a uma instituição religiosa ou assistencial, portanto, sem remuneração.

Quando se olha para esse campo de atuação profissional, nem sempre é fácil divisar sua complexidade, isto é, é bastante difícil definir o que é Psicoterapia ou Terapia. Tal complexidade tem raízes históricas, que se perdem na aurora dos tempos, pois uma visão especializada, disciplinar ou científica é algo bastante recente, mesmo na cultura ocidental.

Numa perspectiva histórica, integral ou holística, a Terapia da Alma, forma evocada pela etimologia do termo *psicoterapia*, cunhado apenas no século XIX pelo médico Daniel Hack Tuke (ROUDINESCO, 2005: p. 1), pode ser situada entre a religião e a saúde, reflexo de uma ação humana no sentido de favorecer, facilitar uma propensão inerente ao organismo em relação à saúde, qual seja a autorrecuperação. Aliás, a grande maioria das formas de “cura” é baseada nesse fator constitucional dos organismos vivos.

Como prática tradicional (conhecimento prático), a Terapia da Alma se construiu e se perenizou, ao longo do tempo, em diferentes culturas tendo como métodos a *tentativa/erro* (*método tradicional*) e a transmissão oral. Nos dizeres de uma das tradições africanas: “De boca perfumada a ouvidos dóceis”. A religião, qualquer uma que seja, e as tradições² são permeadas de recursos psicológicos

1 Conforme mencionado pela Profa. Dra. Ronilda Iyakemi Ribeiro, estudiosa da tradição iorubá.

2 Estabelecemos uma distinção entre religião e tradição. A religião é uma instituição configurada a partir de leituras ocidentais (reducionistas), focada na dimensão mito-simbólica para produção de seus saberes, enquanto a ciência, na mesma sociedade, foca na compreensão lógico-epistêmica para produção de seus saberes. A tradição reúne

para a prática da Terapia da Alma. Evidentemente, seus fundamentos residem na compreensão e na aplicação dos elementos da doutrina (dogma) às necessidades do paciente e se pereniza socialmente a partir de uma *eficácia mito-simbólica* – acordo intersubjetivo, a partir da confissão de fé –, cujo sentido é construído de forma pessoal, ao se ajustar o comportamento individual ao sentido dado à coletividade (dever) pela tradição/religião.

A estrutura do tratamento proposto na Terapia da Alma dá-se a partir da escuta, que é de ordem simpática, do grego *sympatheia*³ (capacidade de sentir o mesmo que o outro), ou do latim *simphathia* (comunhão de sentimentos)⁴, uma escuta qualificada que proporciona o acolhimento da demanda e o entendimento da queixa. A simpatia é centrada exclusivamente na *intuição emocional* e se realiza por semelhança (ROGERS, KINGET, 1975). Seu ponto fulcral é a capacidade de esquecer a si mesmo e mergulhar no universo do outro. A escuta pode se dar, ainda, pela via oracular (RIBEIRO, 2014).

Além da capacidade de *intuir o outro*, a capacidade de *influenciar o outro a agir* de determinado modo é igualmente fundamental⁵. Esse é o fundamento da *sugestão* – base tradicional no tratamento, que é o “processo pelo qual uma pessoa, sem discutir, dar ordens ou coagir, induz diretamente outra pessoa a atuar de certo modo ou aceitar certa opinião” (NICK, 1982).

A sugestão⁶ é o apoio da cura mediada pelo terapeuta na “adaptação à ordem do mundo” (ajustamento da conduta/realidade ao fundamento da tradição/religião), que, em termos pessoais, vai ativar aquilo que hoje é conhecido como “efeito placebo” (ROUDINESCO, 2005), ou a capacidade organísmica para autorrecuperação, raiz também para o estabelecimento de uma relação de confiança que possibilita o vínculo. Além dessa dimensão psicológica, há o poder da intervenção do transcendente na recuperação da saúde ou condição desfavorável.

No que diz respeito à dimensão psicológica desse tratamento, algumas vezes a confiança pode ser aprofundada pelo vínculo entre o terapeuta (praticante, oficiante, sacerdote, etc.) e o paciente (buscador, irmão, confrade, etc.), por meio de recursos complementares na *Prescrição da terapêutica tradicional* adotada pelo terapeuta, sempre à luz da tradição/religião. Estas podem ser realizadas pelo praticante da terapia⁷, tais como a imposição de mãos (passes, bênçãos,

em seu corpo de saberes as duas dimensões (mito-simbólico e lógico-epistêmico) de forma amalgamada (holística). A Terapia da Alma, como prática terapêutica, pode ser comum tanto à religião quanto à tradição. No caso da tradição, pode revestir-se de uma racionalidade própria (TESSER, LUZ, 2008), como é o caso da Medicina Tradicional Chinesa e da Antroposofia, enquanto na religião constitui-se apenas como prática terapêutica (SIEGEL, BARROS, 2014). No Brasil, há inúmeras tradições indígenas cujas racionalidades foram pouco estudadas para serem aplicadas na área da Saúde.

3 Pathos, do grego, “sentimento, paixão”.

4 Disponível em: <<http://origemdapalavra.com.br/site/palavras/simpatia/>>.

5 Trata-se de uma capacidade inerente ao humano. Quando rimos, há uma tendência de o outro responder com um sorriso; o mesmo acontece com o choro.

6 Segundo Roudinesco (2005), em termos psicanalíticos, a sugestão é o fundamento da relação transferencial.

7 Distingue-se o praticante dos saberes tradicionais e/ou religiosos do profissional que atua a partir de uma disciplina científica.

trabalhos, simpatias, etc.) ou ainda por práticas mediadas pelo próprio paciente/ usuário (autossugestão, orações, meditações, rituais, reflexões, trabalhos, etc.). Geralmente, essa terapia tem caráter regional, sendo seus praticantes bastante conhecidos no território em que habitam.

Como já se aventou, como técnica profissional (conhecimento técnico-teórico), a *Psicoterapia* se construiu apenas muito recentemente nas sociedades ocidentais, a partir de uma diferenciação do modelo da Terapia da Alma, atrelada ao discurso científico (ROUDINESCO, 2005), em razão da necessidade imposta à ciência psicológica de ocupar o lugar outrora pertencente à tradição religiosa (WILBER, 1998) na produção (coletiva) de subjetividades, sobretudo a partir do Iluminismo, tendo como método o “científico” e fundamentando-se, portanto, na análise do comportamento ao buscar os elementos comuns às populações (sociedades) estudadas, que acabam por encontrar sua expressão nos diferentes construtos teóricos.

A forma de esse conhecimento se perenizar na sociedade se dá a partir da *evidência lógico-epistêmica* (acordo intersubjetivo a partir da laicidade ou da exclusão metodológica do transcendente, materializada de forma quantificável), transmitida pelo estudo dos textos, pelo ensino formal e pela prática supervisionada. A Psicanálise é, talvez, seu modelo paradigmático⁸.

Duas coisas são importantes de serem destacadas, a partir de sua origem:

- 1) Esses dois modelos convivem ainda hoje na sociedade ocidental;
- 2) Os recursos utilizados para a prática de ambos são basicamente os mesmos, a escuta e a sugestão.

Assim, o recurso fundamental para o diagnóstico da problemática na Psicoterapia é também o da *escuta qualificada*, e para o tratamento é a *sugestão*. A escuta se reveste num processo de avaliação onde pode-se recorrer a diversos recursos complementares, entre outros as entrevistas psicológicas, a aplicação de testes, as observações. Todavia, trata-se de uma escuta empática, função que se assemelha à simpatia, mas difere desta por incluir elementos racionais, analíticos, tratando-se, pois, de um conceito próprio da Psicologia (ROGERS, KINGET, 1975). Fundamenta-se não no reconhecimento intuitivo das semelhanças, mas na percepção analítica das diferenças, pressupondo, portanto, a alteridade, sem que se perca a comunhão estabelecida com o outro. O ponto fulcral da empatia é a capacidade de manutenção da individualidade do terapeuta, ou seja, a capacidade do terapeuta de manter-se ciente das diferenças entre ele e seu paciente.

A sugestão é um recurso metodológico básico igualmente utilizado no tratamento. Todavia, o que se busca é a ativação dos processos idiossincrásicos inerentes à pessoa atendida, que geralmente são descritos pelas abordagens⁹, por meio das construções teóricas que se materializam em projetos terapêuticos

8 Refiro-me aqui à estrutura da teoria psicanalítica, bem como ao modelo de formação estruturado no tripé estudo, supervisão, análise.

9 Individualização (Jung); autoatualização (Maslow); autorrealização (Rogers), entre outros.

singulares que delas decorrem, onde devem estar garantidos o respeito à liberdade de orientação e a capacidade de escolha do paciente/usuário, ou seja, os Direitos Humanos.

Se procurarmos o termo *psicoterapeuta* na Classificação Brasileira de Ocupação (CBO), encontraremos os seguintes indicadores: a) Médico psicoterapeuta; b) psicoterapeuta. Tanto a descrição dos médicos quanto a dos psicoterapeutas incluem todas as especialidades médicas e psicológicas. Ou seja, à luz da CBO do Ministério do Trabalho, todos os psicólogos (todas as psicologias) são compreendidas como formas de psicoterapia, elemento reforçado pela Agência Nacional de Saúde (ANS), por meio da Resolução Normativa no 167/2007, que apresenta a regulamentação para a Lei no 9.656/98, em seu Artigo 14, alínea IV, reconhece que tanto o médico, *quando devidamente habilitado* (portanto, nem todos estão), quanto o psicólogo (sem fazer distinção, portanto, todos estão) podem atuar como psicoterapeutas.

As Diretrizes Curriculares Nacionais para os cursos de graduação em Psicologia traz em uma de suas metas, como não poderia deixar de ser, o foco na atuação profissional, com direcionamento para a área da Saúde em todos os seus âmbitos (promoção, proteção e reabilitação). Essa articulação na formação se dá numa perspectiva de desenvolvimento de competências compreendidas como a capacidade de mobilizar conhecimentos, habilidades e atitudes adequadas em relação aos problemas impostos pela realidade dos profissionais nos diferentes contextos de atuação. O elenco de competências contempla a Psicoterapia (Art. 8o, XII). As competências, por sua vez, apoiam-se em habilidades de “observação” (Art. 9o, III), “entrevista” (Art. 9o, IV), “descrever, analisar e interpretar manifestações verbais e não verbais como fontes primárias de acesso aos estados subjetivos” (Art. 9o, VI), todos elementos que ajudam o profissional a qualificar a escuta.

Em síntese, parece possível afirmar que, nas sociedades ocidentais, no campo da Saúde (geralmente dominado pela Medicina Convencional¹⁰, de características alopáticas), religião e ciência desempenham papel fundamental. A Terapia da Alma é uma prática terapêutica antiga (Pré-Moderna), desenvolvida no âmbito da religião ou da tradição, baseada, portanto, no dogma religioso, de cunho mito-simbólico ou nos fundamentos holísticos (integral) da tradição, em que não há distinção entre as esferas mito-simbólicas e lógico-epistêmicas. Trata-se de uma abordagem coletiva, cujos procedimentos terapêuticos, com foco na religião/tradição, levam os indivíduos a ajustar seu comportamento à luz do fundamento da religião/tradição como forma de “cura”. Já a Psicoterapia é uma técnica científica fundamentada a partir de construtos teóricos (moderno) orientados pelos princípios laicos da ciência, cujos procedimentos terapêuticos com foco na

10 *Distingue-se Medicina Convencional (reducionista/disciplinar) como aquela construída a partir dos conhecimentos científicos próprios das sociedades ocidentais, e Medicina Tradicional (holística/integral) como aquela construída a partir da metodologia do “ensaio e erro”, nas diferentes sociedades tradicionais (anteriormente denominadas “primitivas”).*

ciência (foco na Ética Profissional/Direitos Humanos), que levam os indivíduos à possibilidade de autoconstrução. A escuta qualificada (simpática, no caso da religião/tradição, e empática, no caso da ciência) e a sugestão são elementos comuns a ambas as abordagens. A falta de compreensão das características desse campo compartilhado em que se encontram a Terapia da Alma e a Psicoterapia é problemática, pois as práticas se fundem no imaginário popular e podem levar os profissionais – no caso os psicólogos – a atravessar as fronteiras tênues existentes entre as duas abordagens sem que se deem conta disso.

REFERÊNCIAS

- BRASIL. Conselho Federal de Psicologia. **Resolução 10/05 – Código de Ética Profissional**. Brasília, DF: CFP, 2005.
- _____. Ministério da Educação. **Resolução 5/2011 – Diretrizes Curriculares Nacionais para o Curso de Graduação em Psicologia**. Brasília, DF: MEC, 2001.
- _____. Ministério da Saúde, ANS. **Resolução 167/07**. Brasília, DF: MS, 2007.
- CABRAL, A.; NICK, E. **Dicionário Técnico de Psicologia**. São Paulo: Cultrix, 1982.
- RIBEIRO, R.Y. Tradições africanas: aconselhamento oracular iorubá. In: BERNI, L. E. V. (Org.). **Misticismo e saúde numa perspectiva transdisciplinar**. Curitiba: Amorc, 2014.
- ROGERS, C. R.; KINGET, G. M. **Psicoterapia e relações humanas**. v. 1. Belo Horizonte: Interlivros, 1975.
- SIEGEL, P.; BARROS, N. F. Racionalidades em saúde, práticas integrativas e complementares e a espiritualidade. In: BERNI, L. E. V. (Org.). **Misticismo e saúde numa perspectiva transdisciplinar**. Curitiba: Amorc, 2014.
- TESSER, C. D.; LUZ, M. T. Racionalidades médicas e integralidade. **Ciências e Saúde Coletiva**, 13(1):195-206, 2008.
- ROUDINESCO, E. **O paciente, o terapeuta e o Estado**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005. [e-book].
- WILBER, K. **A união da alma e dos sentidos**. São Paulo: Cultrix, 1998.

O PSICÓLOGO COMO COLABORADOR DA FORMAÇÃO PRESBITERAL CATÓLICA: DIÁLOGOS E SILÊNCIOS

Anderson Frezzato¹
Ênio Brito Pinto²

RESUMO: Discute-se o papel do psicólogo no processo formativo dos presbíteros católicos. Dado o número cada vez maior de psicólogos atuando em casas de formação católicas, surge a necessidade de se discutir como a Psicologia pode auxiliar o processo de formação dos padres e demais religiosos católicos e como pode se dar o diálogo ético entre a Psicologia e o longo saber tradicional da Igreja na formação de seus membros. Qual é o real papel do psicólogo dentro da casa de formação? Quais são suas atribuições e tarefas junto ao formando e perante o corpo formativo? Quais são os limites éticos para a atuação do psicólogo no contato com a formação de religiosos? Como pode ser a relação da Psicologia, ciência laica, com as exigências e as expectativas da Igreja com relação ao trabalho do psicólogo? Como a religiosidade do psicólogo pode interferir nesse trabalho? Para quem o psicólogo trabalhará? Para a religião? Para a Igreja? Para a entidade formadora? Para os formadores? Para os formandos? Há muitos limites éticos a serem discutidos e fronteiras a serem delimitadas.

PALAVRAS-CHAVE: formação presbiteral; Psicologia da Religião; ética do profissional psicólogo.

- 1 Presbítero diocesano católico, Diocese de Amparo - SP, é formado em Filosofia e Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Bacharel Convalidado em Teologia pela Faculdade Dehoniana, em Taubaté - SP, Especialista em Formação para os Seminários Católicos pela mesma Faculdade Dehoniana. E-mail: afrezzato@gmail.com
- 2 Psicólogo (CRP-06/14.675), tem especialização em psicopedagogia, é mestre e doutor em Ciência da Religião e pós-doutor em Psicologia Clínica pela PUC/SP. É professor do Instituto Gestalt de São Paulo. Possui diversos livros e artigos publicados nas áreas de psicoterapia, sexualidade e psicologia da religião. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5004533171970373>. E-mail: eniobritopinto@uol.com.br

Hoje são muitos os psicólogos que colaboram no processo de desenvolvimento do Plano Formativo Presbiteral Católico. Mas nem sempre lidam com clareza nessa tarefa, ou porque não foram informados das nuances da formação presbiteral, ou porque, mesmo quando informados, acabam por fazer de seu trabalho algo paralelo à formação proposta. Assim, inquieta-nos o fato de que existam poucos estudos que possam orientar formador, formando e psicólogo sobre a contribuição da Psicologia para a formação dos futuros padres da Igreja no Brasil. Do ponto de vista dos psicólogos, faltam discussões sobre esse trabalho, especialmente no que diz respeito aos aspectos éticos inerentes ao diálogo que se dá na fronteira entre a Psicologia e o saber formativo da Igreja Católica.

Este artigo discute alguns aspectos do papel do profissional psicólogo no processo formativo dos presbíteros dentro das casas de formação católicas; discute também alguns dos limites deste trabalho, embora seus autores estejam conscientes de que se toca apenas levemente a complexidade da atuação profissional do psicólogo nas casas de formação católicas. O que se coloca aqui vem da experiência de um padre especialista em formação e de um psicólogo com longa vivência no trabalho terapêutico com pessoas de vida consagrada.

A ESCUTA PARA O DISCERNIMENTO

Do ponto de vista católico, a vida consagrada caracteriza-se pela entrega da vida total aos desígnios divinos, regulados pela Igreja. Esse modo ideal de viver o chamado tem preocupado grande parte dos responsáveis pelo discernimento vocacional, sobretudo devido à crise pela qual a Igreja tem passado quanto ao número de vocações, principalmente depois do Concílio Vaticano II e dos escândalos morais que revelam a fragilidade da formação religiosa. Para que os formandos possam responder melhor a sua vocação, não basta recorrer a um espiritualismo piedoso ou ao abandono à sorte pessoal. O psicólogo poderá contribuir muito, em todo o processo formativo, para um maduro itinerário de resposta vocacional e desenvolvimento pessoal.

Como o discernimento vocacional cristão é complexo, muitas vezes é necessária a ajuda de alguém para compreendê-lo melhor. Aqui aparecem o papel da Igreja e o da Psicologia. Por essa razão, é indispensável que no seminário exista uma equipe de formadores multidisciplinar. A vocação acha-se, de forma inegável, sempre em relação com a realidade sobrenatural, sendo objeto teológico. Cabe, portanto, ao teólogo perceber os sinais do chamado. O psicólogo, não tendo condições nem de afirmar nem de negar a vocação sobrenatural, procurará compreender e clarear os problemas e potencialidades humanos e, para isso, se utilizará principalmente da escuta psicológica.

A Resolução CFP 010/2010, embora não trate especificamente desse tipo de atuação do profissional psicólogo, pode ser aplicada aqui, uma vez que ela disciplina a escuta, precioso instrumento de que o psicólogo dispõe para as atuações em pauta. Diz essa resolução que “a escuta deve ter como princípio a intersetorialidade e interdisciplinaridade, respeitando a autonomia da atuação do psicólogo”. Assim, segundo essa Resolução, um dos princípios pelos quais

o psicólogo deve se pautar é o da “integralidade”, o qual garante a “autonomia teórica, técnica e metodológica, de acordo com os princípios ético-políticos que norteiam a profissão”. Ainda segundo essa Resolução, a escuta se dá por meio do oferecimento de um lugar em um tempo para a expressão das demandas e desejos da pessoa atendida, com especial atenção para “a fala, a produção lúdica, o silêncio e expressões não verbais, entre outros”.

AValiação Psicológica e Trabalhos Psicoterapêuticos

A Igreja, em seus documentos, sempre deixa claro que é dever dela estabelecer os critérios de idoneidade e de maturidade (nos níveis físico, psíquico e espiritual) dos candidatos à Ordem Sacra e à Vida Consagrada. A compreensão da vocação para o sacerdócio vai para além do âmbito da Psicologia, embora a inclua. No entanto, para que se tenha uma avaliação mais segura da situação psíquica do candidato, de suas atitudes humanas perante o chamado, levando em consideração as características da época pós-moderna, e para o bem do formando, é cada vez mais comum a solicitação de colaboração de psicólogos no processo formativo católico. A Igreja acredita que

eles podem oferecer aos formadores não somente um parecer sobre a diagnose e a eventual terapia dos distúrbios psíquicos, mas também dar um contributo no apoio para o desenvolvimento das qualidades humanas, requeridas pelo exercício do ministério, sugerindo itinerários aptos para favorecer uma resposta vocacional livre. (OUCPs n. 8)

A Igreja entende que o psicólogo é um colaborador na formação presbiteral, sobretudo quando os formadores – porque sua competência não é do ramo da Psicologia – não têm habilidades para avaliar e compreender os jovens em sua totalidade. Como o profissional psicólogo pode se colocar diante dessa expectativa da Igreja? Quais fronteiras éticas demandam mais atenção desse profissional nesse tipo de trabalho, especialmente no que se refere à avaliação psicológica e aos procedimentos psicoterapêuticos? Para que o psicólogo esteja bem afinado com os procedimentos éticos, no que diz respeito à avaliação dos formandos, há duas resoluções do CFP que o orientam bem a respeito dos métodos e técnicas que ele pode e deve utilizar.

A Resolução CFP 10/2009 – Anexo, quando trata da *avaliação psicológica*, a entende como “o processo técnico-científico de coleta de dados, estudos e interpretação de informações a respeito dos fenômenos psicológicos”. Os psicólogos dispõem de dois instrumentos básicos para essa avaliação: os testes psicológicos e as entrevistas – estas, no caso, dirigidas “a um propósito de avaliação definido”.

Os testes psicológicos pretendem ser “uma medida objetiva e padronizada de uma amostra do comportamento do sujeito, tendo a função fundamental de mensurar diferenças ou mesmo as semelhanças entre indivíduos, ou entre as reações do mesmo indivíduo em diferentes momentos”. Os dois instrumentos têm como função básica “prover o avaliador de subsídios técnicos acerca da

conduta, do comportamento, dos conceitos, valores e opiniões do candidato, completando os dados obtidos pelos demais instrumentos”. Além disso, e agora segundo a Resolução CFP 05/2012, “os testes psicológicos são instrumentos de avaliação ou mensuração de características psicológicas, constituindo-se um método ou técnica de uso privativo do psicólogo”.

Então, quando solicitado a dar parecer que envolve a avaliação psicológica de um formando, um dos cuidados que o psicólogo deve ter diz respeito aos instrumentos que usa e a como utiliza esses instrumentos. Clarear isso para si, para o formando e para o formador é dever ético, pois dá ao psicólogo confiança ao ocupar o lugar do técnico que coloca seu trabalho a serviço de pessoas e da instituição. Esse cuidado dá também às pessoas envolvidas e à instituição a segurança necessária para que se compreenda que se está lidando com saberes científicos teoricamente bem fundamentados, e não apenas com boas intenções e boas intuições.

A RELIGIOSIDADE DO PSICÓLOGO

A Igreja no Brasil entende que os psicólogos são instrumentos de colaboração para se chegar a uma boa formação presbiteral no que diz respeito à dimensão humano-afetiva:

a maturação humano-afetiva global é uma construção em que a ação de Deus e a liberdade humana se integram. A equipe de formadores, inclusive com a presença de mulheres (*Pastores dabo Vobis* [PDV] 66), acompanhe diligentemente tal progressividade, em clima de abertura e confiança mútua, valendo-se oportunamente da colaboração de pedagogos, psicólogos e outros especialistas de comprovada idoneidade, competência e orientação cristã. (CNBB Doc 93, n. 254)

O parágrafo 6º do documento da Santa Sé, *Orientações para a utilização das competências psicológicas na admissão e na formação dos candidatos ao sacerdócio*, publicado em 2008 que as casas de formação ou Institutos de Vida Consagrada que não contam com um trabalho realizado por um psicólogo devem procurar providenciá-lo e dar a esse profissional a devida preparação para trabalhar junto aos formandos e formadores. Do ponto de vista ético do psicólogo, como ele pode se posicionar para lidar com essa preparação por parte da Igreja? Este artigo pretende ajudar a responder a essa questão, sem esgotá-la.

Para esse documento da Santa Sé, assim como para muitos outros, a principal função do psicólogo é, como já vimos, facilitar aos jovens vocacionados um discernimento e um amadurecimento com relação à vocação recebida de Deus. Por isso, e aqui temos uma das mais importantes questões éticas a serem discutidas pela Psicologia brasileira, a posição da Igreja é de que esse especialista deve ser escolhido entre aqueles que têm fé e amor à Igreja de Jesus Cristo e que são desejosos de servir o Reino de Deus no trabalho formativo.

Os religiosos acreditam que, sem esse pressuposto, o psicólogo não poderá compreender melhor os meandros da vida do vocacionado que está

tensionado pela vida de fé. Mas o que os psicólogos pensam disso? Será que a compreensão psicológica e a empatia a ela inerente dependem mesmo de uma inclinação religiosa? Como conciliar essa proposta da Igreja com a necessária laicidade da Psicologia? Ou, de outro modo, como um psicólogo pode conciliar sua formação laica, sua ética laica, com as expectativas da igreja de que ele tenha “uma orientação cristã”? Como ele pode, a partir do que foi descrito e privilegiando o crescimento equilibrado e saudável do formando, caracterizar-se como um colaborador na tarefa dos bispos e demais formadores no ofício de acompanhar os candidatos ao sacerdócio na busca para obter uma formação reta e sólida?

Começemos pelo princípio da laicidade. E vamos ao básico: o que é *laicidade*? Por que ela é importante?

A laicidade propõe o exercício do poder político, administrativo e científico sem sujeição a religiões, embora em diálogo com elas. No Brasil, a laicidade do Estado é a base na qual se assenta a busca da possibilidade de igualdade de direitos aos diversos segmentos da população. A carta *GT Nacional Laicidade e Psicologia* – texto aprovado na APAF de maio de 2013 – estabelece que “como o Estado de Direito é preservado e retroalimentado pelas instituições que compõem a sociedade, tanto as ciências como as práticas profissionais delas decorrentes devem, obrigatoriamente, orientar suas ações com base no princípio pétreo da laicidade do Estado”.

O que é preciso que se saliente aqui é que, embora a profissão deva ser laica, cada profissional e cada pessoa que é atendida por ele têm uma espiritualidade, podendo, por causa disso, ter também uma religiosidade. Ou, em outros termos, se a Psicologia nasce do processo de laicidade e tem a proposta de ser um trabalho laico, ela se abre para o diálogo com a religião (CFP, 2004; 2013).

No código de ética profissional do psicólogo brasileiro, a laicidade da Psicologia é cláusula pétrea, mas se compreende que a defesa da laicidade não implica a negação da possibilidade de que as pessoas, individualmente ou em grupos, desenvolvam maneiras de buscar relacionar-se com o sagrado. Pelo contrário, se bem compreendida, a laicidade abre espaço para a liberdade da vivência e da manifestação da religiosidade de cada pessoa e, assim, abre consistente espaço para o respeito e a valorização dessa diversidade nos atendimentos psicológicos. Por sua vez, é essa atitude respeitosa diante da diversidade religiosa que possibilita o diálogo entre os saberes ligados ao mundo do profano e os ligados ao mundo do sagrado – religiões e saberes tradicionais em diálogo com a ciência ocidental.

Esse diálogo é que deve pautar o psicólogo em seu trabalho junto das casas de formação católicas, uma vez que ele não faz esse trabalho pautado por sua religiosidade, mas pela cientificidade que fundamenta os métodos psicológicos, os quais, por sua vez, podem ser caracterizados como “conjunto sistemático de procedimentos aplicados à compreensão e intervenção em fenômenos psíquicos nas suas interfaces com os processos biológicos e socioculturais, especialmente aqueles relativos aos aspectos intra e interpessoais” (Resolução CFP 03/2007). Além disso, é importante que tenhamos

presente que há uma espécie de contaminação da relação terapêutica quando o psicólogo não consegue separar (fazer uma suspensão fenomenológica) adequadamente seu papel profissional de sua religiosidade. Como para todas as pessoas que atende, também nesse caso do trabalho em casas de formação católicas cabe ao psicólogo, apenas e tão-somente, ter um profundo e empático respeito pela religiosidade e pelos valores das pessoas que atende, pois, se não fosse assim, somente um psicólogo judeu poderia atender judeus; somente psicólogos budistas poderiam atender budistas; e por aí afora.

Em síntese, embora seja legítimo e compreensível que a Igreja busque “especialistas de comprovada idoneidade, competência e orientação cristã”, o máximo que o psicólogo pode oferecer em contrapartida a essa busca é uma atuação profissional idônea, competente, de orientação laica e dialógica profundamente acolhedora e respeitadora da orientação cristã da população para a qual trabalhará. Essa orientação laica e dialógica do psicólogo somente poderá ser alcançada por ele quando ele a tiver em si, ou seja, quando sua própria religiosidade estiver em respeitoso diálogo com sua própria cientificidade.

O SIGILO PROFISSIONAL DO PSICÓLOGO NA EQUIPE FORMADORA

Deve existir uma abordagem mais holística da formação, de modo que todas as dimensões da formação possam interagir de forma harmoniosa dentro da unidade da pessoa. O espaço para o trabalho do psicólogo aqui é grande. Uma formação que tende a esse tipo de abertura é de responsabilidade conjunta do superior, do orientador espiritual e do psicólogo, além de outros profissionais.

Instrui-nos o Código de Direito Canônico, no cânone 232, que o seminário e as casas de formação se configuram como estabelecimentos formais, canonicamente erigidos, próprios da formação católica. Portanto, quando o vocacionado entra para determinada formação religiosa, é incorporado pela instituição que regula essa formação. O mesmo se dá com o psicólogo que trabalha na formação religiosa. Ele é incorporado pela instituição e a ela presta esse serviço (OUCPs n. 8). O Código de Direito Canônico explicita, no cânone 1.051, que para escrutínio das qualidades desejadas para a ordenação ou a consagração perpétua seja providenciada uma sólida investigação sobre o estado de saúde física e psíquica do jovem. Ainda:

resulta daí que a Igreja tem o direito de verificar, *inclusive recorrendo à ciência psicológica*, a idoneidade dos futuros presbíteros. De fato, cabe ao Bispo ou ao Superior competente não só submeter a exame a idoneidade do candidato, mas também reconhecê-la. [...] Por isso, em caso de dúvida acerca da idoneidade, a admissão ao seminário ou casa de formação só será possível, por vezes, após uma avaliação psicológica da personalidade (OUCPs n. 12; grifos nossos).

Se à Igreja cabe escolher, dentro do processo de discernimento vocacional, aqueles que considera aptos para o ministério pastoral, se ela se sente com o direito e o dever de obter, por todos os meios, os conhecimentos

necessários para se fazer um juízo prudente sobre a idoneidade do jovem, poderá, como instituição para qual o psicólogo trabalha, solicitar uma investigação especializada sobre qualquer jovem, mediante seu consentimento prévio? Como o psicólogo pode lidar eticamente com uma demanda desse tipo?

Todas as informações auferidas podem ser utilizadas para montar um quadro geral da personalidade do vocacionado, de onde se retirarão os dados para o futuro escrutínio. Isso posto, e levando-se em conta que a Igreja espera do profissional psicólogo um parecer – geralmente fundamentado, entre outras técnicas, na aplicação de testes psicológicos –, quais são os limites éticos que se colocam diante do psicólogo para lidar com essa expectativa? O que pode ser informado à casa de formação? Como podem ser veiculadas e, quando for o caso, arquivadas essas informações? O formador compreenderá que o psicólogo só poderá permitir a outro psicólogo o acesso a seus arquivos?

Para a Igreja Católica (OUCPs n. 8), no que tange às avaliações por parte do psicólogo dos eventuais problemas que constituem um obstáculo ao caminho vocacional, o profissional deverá informar ao formando tudo o que percebe e como compreende – a partir de sua especialidade – os problemas que devem ser superados, auxiliando-o nessa tarefa. Ainda segundo essa diretriz e com o consentimento do formando – e só com sua deliberação –, o psicólogo poderá informar ao formador o que percebeu para que juntos possam elaborar um caminho formativo personalizado segundo a exigência de cada candidato. Quais os limites éticos para o psicólogo diante dessa expectativa? Como ele pode lidar com o sigilo necessário desses casos? Como a Resolução CFP 10/2010 pode orientar o psicólogo nesse caso? O que o Código de Ética Profissional do Psicólogo (Resolução CFP 010/2005) diz a esse respeito?

Começemos pelo Código de Ética. Diz ele, em seu artigo 6º, que o psicólogo, “no relacionamento com profissionais não psicólogos, (2) compartilhará somente informações relevantes para qualificar o serviço prestado, resguardando o caráter confidencial das comunicações, assinalando a responsabilidade, de quem as recebe, de preservar o sigilo”. O artigo 9º complementa: “é dever do psicólogo respeitar o sigilo profissional a fim de proteger, por meio da confidencialidade, a intimidade das pessoas, grupos ou organizações a que tenha acesso no exercício profissional”. O artigo 15º completa essas orientações ao afirmar que “em caso de interrupção do trabalho do psicólogo, por quaisquer motivos, ele deverá zelar pelo destino dos seus arquivos confidenciais”.

A Resolução CFP 10/2010, embora com foco em outro tipo de atendimento psicológico, traz também orientações que podem abranger o trabalho do psicólogo nas casas de formação. Diz ela que o psicólogo deve considerar “a complexidade das relações afetivas, familiares e sociais que permeiam o processo de desenvolvimento”; deve também, “fundamentar sua intervenção em referencial teórico, técnico e metodológico reconhecidamente fundamentados na ciência psicológica, na ética e na legislação profissional, de acordo com a especificidade de cada caso”. Além disso, essa resolução salienta que, ao produzir documentos, o psicólogo “compartilhará somente informações

relevantes para qualificar o serviço prestado com outros profissionais envolvidos no atendimento”. Por fim, e igualmente importante, o psicólogo “atuará em equipe multiprofissional preservando sua especificidade e limite de intervenção, sem subordinação técnica a profissionais de outras áreas”.

Então, o que podemos observar é que, no que diz respeito ao sigilo profissional, o psicólogo que trabalha nas casas de formação católicas tem ao menos três limites claramente estabelecidos, ainda que confluentes em alguns aspectos: 1) os óbvios limites do método e da técnica; 2) os limites delicados referentes ao que o formando admite ou solicita que seja informado ao formador e a como isso pode ser feito; 3) o acesso aos documentos profissionais eventualmente produzidos para o exercício da função. Ao lidar com o sigilo profissional, o psicólogo compreende que sigilo não significa não revelar aos demais membros da equipe formativa o que observa a partir de sua perspectiva, mas revelar – respeitando rigorosamente os limites colocados pelas resoluções do CFP – apenas o necessário e o suficiente para a eficácia do trabalho.

CONCLUINDO

Para além das questões que discutimos aqui, há outras – talvez ainda mais significativas – que devem perpassar com relevo as reflexões do psicólogo que trabalha em casas de formação católicas: para quem o psicólogo trabalha nesses casos? Para a religião? Para a Igreja? Para a entidade formadora? Para os formadores? Para os formandos? Embora possamos refletir e encontrar algum consenso em resposta a essas questões, o mais importante é que elas estejam presentes no cotidiano do psicólogo, orientando uma postura cuidadosa e atenta à complexidade deste tipo de trabalho psicológico.

É claro que muitos dos formadores de seminários não têm formação adequada, sobretudo psicológica, para levar adiante sozinhos o processo de educação com vistas à consagração. Os documentos da Igreja citados afirmam, de forma contundente, a necessidade do uso das ciências psicológicas na admissão, na formação dos vocacionados e na comprovação da idoneidade de cada um deles.

Não se pode mais ver o psicólogo como uma ferramenta que deve ser requisitada de forma esporádica; este deve fazer parte de todo o escopo da formação. Isso implica importantes questões éticas, infelizmente ainda pouco discutidas. Há mais silêncios que diálogos nesse aspecto, silêncios que precisam ser quebrados para que ciência e religião se coloquem com a maior clareza e honestidade possíveis a serviço das pessoas vocacionadas e de seu caminho vocacional.

REFERÊNCIAS

- BRASIL. Conselho Federal de Psicologia. **Código de Ética Profissional dos Psicólogos. Resolução 10/2005**. Brasília, DF: CFP, 2005.
- _____. Conselho Federal de Psicologia. **Código de Ética Profissional dos Psicólogos. Resolução 10/2000**. Brasília, DF: CFP, 2000.
- _____. Conselho Federal de Psicologia. **Código de Ética Profissional dos Psicólogos. Resolução 10/2009**. Brasília, DF: CFP, 2009.
- _____. Conselho Federal de Psicologia. **Código de Ética Profissional dos Psicólogos. Resolução 10/2010**. Brasília, DF: CFP, 2010.
- _____. Conselho Federal de Psicologia. **Código de Ética Profissional dos Psicólogos. Resolução 05/2012**. Brasília, DF: CFP, 2012.
- _____. Conselho Federal de Psicologia. **Código de Ética Profissional dos Psicólogos. Súmula de Processo Éticos Julgados entre 2002 e 2004 pelo XII Plenário**. Brasília, DF: CFP, 2004.
- _____. **Caderno de Deliberações do VIII Congresso Nacional da Psicologia**. Brasília, DF: CFP, 2013.
- _____. **Carta GT Nacional Laicidade e Psicologia**. Texto aprovado na APAF de maio de 2013.
- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Optatam totius**. 28 de outubro de 1965.
- _____. **Presbyterorum Ordinis**. 7 de dezembro de 1965.
- CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA. **Orientações para a utilização das competências psicológicas na admissão e na formação dos candidatos ao sacerdócio**. 2008. Disponível em: <www.vatican.va>.
- _____. **Instrução para os critérios de discernimento vocacional acerca das pessoas com tendências homossexuais e da sua admissão ao Seminário e às Ordens Sacras**. 4 de fevereiro de 2002. Disponível em: <[www.vatica.va](http://www.vatic.va)>.
- JOÃO PAULO II. **Exortação apostólica pós-sinodal Pastores Dabo Vobis**. 25 de março de 1992.

OS 10 MANDAMENTOS DA EXCLUSÃO METODOLÓGICA DO TRANSCENDENTE: DIREITOS HUMANOS NAS RELAÇÕES ENTRE PSICOLOGIA, LAICIDADE E RELIGIÃO

Wellington Zangari¹
Fatima Regina Machado²

RESUMO: A experiência e o comportamento religioso têm sido temas de interesse da Psicologia desde seu nascimento. Dessa aproximação resultaram desenvolvimentos teóricos e clínicos da Psicologia. Essa aproximação, no entanto, não foi unívoca e se exprimiu de variadas formas, tendo como pressupostos diferentes perspectivas epistemológicas. O trabalho apresenta, de modo sintético, indicativo e provocativo, dez atitudes ou postulados – analogicamente ao estilo bíblico de mandamentos – que deveriam permear o trabalho dos profissionais de Psicologia, sobretudo na clínica psicológica, enquanto interessados na leitura de experiências e comportamentos religiosos de seus clientes. Tais postulados são apresentados como garantidores de uma clínica psicológica em que os Direitos Humanos são respeitados, uma vez que a crença ou a descrença religiosas dos pacientes, bem como a dos(as) próprios(as) psicólogos(as), acabam por merecer a necessária importância no contexto da experiência humana e ser respeitadas diante das máximas de tolerância religiosa e manifestação de religião ou crença expressas na Declaração Universal dos Direitos Humanos.

- 1 Pós-Doutorado em Psicologia Social (USP); Doutor em Psicologia Social (USP); Mestre em Ciências da Religião (PUC-SP); Prof. Dr. do Instituto de Psicologia da USP, CRP-06/29934, Membro Pesquisador: Laboratório de Psicologia Social da Religião (IP USP); Inter Psi – Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais (IP USP). E-mail: w.z@usp.br
- 2 Pós-Doutoranda do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião (PUC-SP) com Bolsa Capes-PNPd. Doutora em Psicologia Social (USP); Doutora em Comunicação e Semiótica (PUC-SP); Mestre em Ciências da Religião (PUC-SP); Psicóloga (UNIP) – CRP-06/127273. Inter Psi – Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais (IP-USP); Membro Pesquisador: Laboratório de Psicologia Social da Religião (IP-USP) E-mail: fatimaregina@usp.br

O comportamento religioso parece oferecer uma importante fonte de informações sobre o funcionamento mental. Os psicólogos(as), sobretudo desde o último quarto do século XIX, têm empreendido esforços tanto para compreender a mente a partir do comportamento religioso (BEIT-HALLAHMI, 1979; DITTES, 1968) quanto para compreender o comportamento religioso a partir de teorias psicológicas já existentes (WULFF, 1985).

A relação entre Psicologia e religião, no entanto, está longe de ser única. Ao contrário, é multifacetada e variada, podendo apresentar tendências desde a completa submissão da Psicologia à religião até a total tendência de se considerar, aprioristicamente, a religiosidade uma expressão de transtornos mentais (BELZEN, WIKSTRÖM, 1997). O risco, nesse caso, é de que profissionais da Psicologia assumam irrefletidamente uma posição contrária ou favorável ao comportamento religioso, sem considerar os limites próprios do campo científico e especificamente da Psicologia como ciência. Ainda maior é o risco de extrapolar os limites epistemológicos da Psicologia e querer, a partir de uma perspectiva teórica, considerar a realidade ontológica do objeto último da religião. Tão ou ainda mais nociva é a tendência de profissionais da Psicologia fazerem julgamentos alegadamente psicológicos tendo como referências menos as teorias psicológicas a que aderem e mais as doutrinas religiosas que abraçam. Como resultado dessa verdadeira confusão epistemológica temos um sem-número de condutas de profissionais da Psicologia que claramente transgridem os Direitos Humanos, mas parecem legitimadas pela adesão destes, quer a perspectivas psicológicas pouco críticas, quer a doutrinas religiosas fundamentalistas.

Como antídoto para essa atitude e visando propor uma reflexão sobre os limites epistemológicos da Psicologia diante do fenômeno religioso, sugerimos dez postulados, de modo análogo aos 10 Mandamentos bíblicos, que visam detalhar o princípio da exclusão metodológica do transcendente proposta pelo psicólogo suíço Théodorè Flournoy (1903). Cada um dos postulados é seguido de um breve comentário, que tem como objetivo explicar resumidamente seu sentido. Note-se que são postulados a serem considerados pelos psicólogos(as) diante do fenômeno religioso.

OS 10 MANDAMENTOS DA EXCLUSÃO METODOLÓGICA DO TRANSCENDENTE

1. NÃO AFIRMARÁS A EXISTÊNCIA DO TRANSCENDENTE.

As teorias psicológicas não são teologias, portanto, nada podem dizer da realidade ontológica do objeto religioso. Cumpre aos(as) psicólogos(as) avaliar o comportamento religioso ou irreligioso do ser humano, ou seja, a significação que esse religioso, existente ou não, assume para um sujeito concreto. Afirmar a existência de um transcendente foge da esfera psicológica conquanto se refere à afirmação de uma realidade ultramundana para a qual a Psicologia (ou qualquer outra ciência) sequer é apetrechada metodologicamente.

2. NÃO AFIRMARÁS A INEXISTÊNCIA DO TRANSCENDENTE;

Trata-se, como em vários outros casos que se seguem, da negativo de outro postulado. Se cabe aos(as) psicólogos(as) exclusivamente a consideração do comportamento religioso e não da realidade do sobrenatural, então nem a afirmação, nem a negação do transcendente está em seu escopo. Explicar um comportamento religioso do ponto de vista psicológico não garante a inexistência do transcendente.

3. COMPREENDERÁS QUE NÃO AFIRMAR A EXISTÊNCIA OU INEXISTÊNCIA DO TRANSCENDENTE NÃO SIGNIFICA QUE O TRANSCENDENTE INEXISTA.

Alguns colegas têm a tendência de considerar que, ao abster-se de se pronunciar a respeito da existência ou não do transcendente, a Psicologia estaria quase afirmando sua inexistência. Abster-se não significa negar; significa reconhecer humildemente seu limite epistemológico.

4. NÃO PRATICARÁS UMA PSICOLOGIA DA RELIGIÃO RELIGIOSA.

Uma Psicologia da Religião deve estar a serviço da compreensão psicológica do comportamento religioso, não a serviço da religião, de modo que a Psicologia não deve subordinar-se a interesses institucionais e doutrinários de cunho religioso.

5. NÃO PRATICARÁS UMA PSICOLOGIA DA RELIGIÃO IRRELIGIOSA.

Como contraparte do último postulado, a compreensão psicológica do comportamento religioso deve estar à serviço da Psicologia, não do ateísmo. Ser religioso ou ser ateu são possibilidades dos sujeitos concretos para cujos comportamentos a Psicologia pode buscar compreensão, e não pressupostos psicológicos.

6. RESPEITARÁS A CRENÇA OU A DESCRENÇA RELIGIOSA DE TEU CLIENTE.

Em toda e qualquer prática psicológica, os Direitos Humanos devem ser respeitados. Crer ou descreer são direitos inalienáveis. Isso implica uma atitude de abertura à significação que o cliente dá a sua ligação com a esfera do religioso, seja ela de afirmação, seja de negação.

7. NÃO PRATICARÁS RELIGIÃO, ESOTERISMO OU PSEUDOCIÊNCIA EM TEU CONSULTÓRIO.

Em toda e qualquer prática psicológica, praticamos exclusivamente o que, em dado momento, se considera técnica psicológica científica e academicamente aceita. Há, além disso, uma importante questão ética envolvida, geralmente esquecida nas discussões sobre esse tema. Ela reside no direito dos clientes de ter informação precisa a respeito das

técnicas empregadas pelos profissionais que os procuram. Se alguém busca um profissional da Psicologia, então têm o direito de receber exclusivamente aquilo que busca.

8. COMPREENDERÁS O DISCURSO RELIGIOSO DE TEU PACIENTE A PARTIR DO REFERENCIAL DE TUA TEORIA PSICOLÓGICA DE REFERÊNCIA.

Em nossa prática, o discurso religioso, as experiências religiosas e os fenômenos religiosos assumem importância quando queremos compreender a subjetividade das pessoas, a significação dessas experiências e desses comportamentos para elas. A Psicologia dispõe de teorias que contribuem para essa compreensão. O discurso religioso, portanto, é considerado psicologicamente, nunca religiosamente.

9. RESPEITARÁS SUAS PRÓPRIAS CRENÇAS E DESCRENÇAS RELIGIOSAS.

Psicólogos(as) são seres humanos, têm direito a ter crenças e descrenças religiosas.

10. APESAR DE TODO ESSE ESFORÇO, RECONHECERÁS A IMPOSSIBILIDADE DE EXERCITAR A PLENA E UTÓPICA NEUTRALIDADE CIENTÍFICA!

De novo... psicólogos(as) são seres humanos. A busca da neutralidade plena inexistente, de modo que sempre há que se estar alerta a respeito do quanto nossas crenças e descrenças estão, muitas vezes de modo subreptício, atuando em nossas concepções e práticas.

REFERÊNCIAS

- BEIT-HALLAHMI, B. Psychology of Religion 1880-1920: The Rise and Fall of a Psychological Movement. In: MALONY, H. N. (Ed.). *Current Perspectives in the Psychology of Religion*. **Grand Rapids** (2.nd):17-26, 1979.
- BELZEN, J. A.; WIKSTRÖM, O. (Ed.). **Taking a Step Back. Assessment of the Psychology of Religion**. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, Psychologia et Sociologia Religionum, 1997.
- DITTES, J. E. Psychology of Religion. In: LINDZEY, G.; ARONSON, E. **The Handbook of Social Psychology**. vol. V. Reading: Addison-Wesley, 1968.
- FLOURNOY, T. H. **Les principes de la psychologie religieuse**. London: Williamsand Norgate, 1903.
- WULFF, D. Psychological Approaches. In: WHALING, F. (Ed.). **Contemporary Approaches to the Study of Religion**. Berlin: Mouton, 1985.

OS SABERES PSICOLÓGICOS À LUZ DA LEGISLAÇÃO E NORMATIZAÇÃO PROFISSIONAL

Luiz Eduardo V. Berni¹

EMENTA

TEMA: Saberes psicológicos; **OBJETIVOS:** Apresentar as concepções de ser humano e compromisso social, além dos saberes próprios da ciência psicológica em seu contexto normativo, bem como sua abertura para o diálogo com outros saberes.

MÉTODO: Análise bibliográfica da legislação profissional, com foco na busca por conceitos que definam as características dos saberes próprios da Psicologia.

RESULTADOS: a) Visão de ser humano e compromisso social com características humanista-construtivista; b) Os saberes psicológicos são denominados métodos e técnicas psicológicas e se baseiam em construtos teóricos; c) Os métodos e técnicas mais comuns são: avaliação psicológica, entrevistas, testes e psicoterapia; d) Os saberes psicológicos podem ser complementados por outros, advindos de outras áreas do conhecimento. **CONCLUSÕES:** Apesar de os métodos e técnicas psicológicas se pautarem pelo referencial científico, existe abertura para recursos advindos de outros saberes que não os de origem estritamente científica, tais como a hipnose e a acupuntura.

PALAVRAS-CHAVE – Ética; legislação; visão de ser humano; métodos e técnicas psicológicas; compromisso social; Psicologia.

1 *Psicólogo - CRP-06/35863, mestre em Ciência da Religião - PUCSP, doutor em Psicologia - USP, pesquisador da URCI-NSP e do CETRANS, conselheiro do CRP SP, presidente da COF e coordenador do Projeto Diverpsi (gestão 2013-2016) – e-mail: berni@usp.br*

Ao se discutir a fronteira da Psicologia com os saberes tradicionais, é fundamental que se possa compreender quais são saberes e as técnicas próprias da Psicologia. Neste texto, apresento uma análise da regulamentação profissional, em busca da visão de ser humano a partir da qual se confirmam os saberes próprios da ciência psicológica no contexto profissional, seu compromisso social, bem como a abertura para o diálogo com saberes de outras naturezas.

No início do século XXI, após três anos de debate com a categoria, a Psicologia brasileira lançou um novo Código de Ética (Resolução CFP 10/2005), o terceiro da profissão. A apresentação desse documento é comumente pouco considerada pela categoria, mesmo por aqueles responsáveis pela gestão do Sistema Conselhos, mas traz elementos fundamentais para a profissão:

Toda profissão define-se a partir de um *corpo de práticas*¹ que busca atender a demandas sociais, norteadas por elevados *padrões técnicos* e pela existência de *normas éticas* que garantam a adequada relação de cada profissional com seus pares e com a sociedade como um todo. Um Código de Ética profissional estabelece padrões esperados quanto às *práticas referendadas pela respectiva categoria profissional e pela sociedade* e, sim, a de assegurar [...] um padrão de conduta que fortaleça o reconhecimento social daquela categoria [...]. A missão primordial de um Código de Ética profissional não é normatizar a natureza técnica do trabalho. [...] Códigos de Ética expressam sempre uma *concepção de homem* e de sociedade que determina a direção das relações entre os indivíduos. (Resolução CFP 10/2005)

A despeito da diversidade de abordagens, campos e fazeres que constituem a Psicologia como campo de atuação profissional e produção de conhecimentos, a visão de ser humano veiculada no Código de Ética traz um traço comum, identificado como constitucional (universal) a todo ser humano. Esse traço está expresso na Declaração Universal dos Direitos Humanos e nos sete Princípios Fundamentais do Código de Ética. Ele aponta para os seguintes aspectos:

“Os seres humanos são potencialmente livres e íntegros.”

Liberdade é um atributo-chave nessa visão humanista de ser humano, pois pressupõe a capacidade para autodeterminação ou livre-arbítrio. O atributo da liberdade vem acompanhado da capacidade que os seres humanos têm para a integralidade, ou seja, as pessoas são capazes de realizar uma integração biopsicossocial-espiritual.

Apesar desses atributos constitucionais tão positivos, a estrutura da sociedade brasileira é marcada pela desigualdade, pela crueldade e pela discriminação, fruto de um processo socio-histórico-cultural violento e perverso ainda muito presente. Assim, ao psicólogo caberá a tarefa de atuar junto das pessoas e coletividades, de modo a promover a melhoria da qualidade de vida,

1 Nas citações que se seguem, os destaques em itálico são nossos e referem-se a um primeiro nível de análise conceitual encontrada na linguagem utilizada para construção textual das normas profissionais.

atuando ativamente na redução das desigualdades, pois isso é promotor de saúde mental². Para tanto, é preciso que ele consiga realizar uma leitura crítica da realidade em sua abrangência, de modo a compreender as relações de poder nos contextos em que atua, rejeitando situações em que esse posicionamento social instituído pode naturalizar as desigualdades, mantendo as pessoas e os grupos alienados de seus atributos constitucionais. Assim, com essa visão de ser humano e posicionamento crítico, o psicólogo construirá seu fazer profissional, que é, por óbvio, um fazer social. Essa ação consciente é denominada Projeto Ético-Político da Psicologia para com a Sociedade Brasileira.

Diante dessa visão de ser humano e frente a seu “compromisso social”, ainda nos ritos de formatura o psicólogo faz um juramento:

Como psicólogo, eu me comprometo a colocar minha profissão a serviço da sociedade brasileira, pautando meu trabalho nos *princípios da qualidade técnica e do rigor ético*. Por meio do meu exercício profissional, *contribuirei para o desenvolvimento da Psicologia como ciência e profissão na direção das demandas da sociedade*, promovendo saúde e qualidade de vida de cada sujeito e de todos os cidadãos e instituições. (Resolução CFP 02/2006, Art. 3)

Mas com quais saberes o psicólogo pretende realizar sua intervenção social?

Para responder a essa pergunta é preciso retroceder no tempo até meados do século XX, quando da regulamentação da profissão de psicólogo. Assim, a Lei 4119/62, em seu Art.13º, §1o, afirmava que “constitui *função privativa* do psicólogo a utilização de *métodos e técnicas psicológicas*”, com os seguintes objetivos: a) diagnosticar; b) orientar e selecionar profissionais; c) orientar psicopedagogicamente; d) solucionar problemas de ajustamento.

Apesar dessa descrição aparentemente clara, a caracterização desses elementos, prevista em 1962, só aconteceu em 2007, por meio da Resolução n. 03, que traz uma conceituação detalhada para o que venham a ser os *métodos e técnicas*:

I – MÉTODO – conjunto sistemático de *procedimentos* orientados para fins de produção ou aplicação de conhecimentos; II – TÉCNICA – entende-se como toda *atividade* específica, coerente com os princípios gerais estabelecidos pelo método; III – MÉTODOS PSICOLÓGICOS – conjunto sistemático de procedimentos aplicados à compreensão e à intervenção em fenômenos psíquicos nas suas interfaces com os processos biológicos e socioculturais, especialmente aqueles relativos aos aspectos intra e interpessoais. (Resolução CFP 03/2007)

A Resolução explica ainda qual é o entendimento dos quatro objetivos da função privativa do psicólogo, todos descritos como “*processos intermediados pelos métodos e técnicas*”. A mesma Resolução traz, em seu capítulo II, da publicidade profissional, Art. 56o, II, elemento que é vedado ao profissional: “*Propor atividades, recursos e resultados relativos a técnicas psicológicas que não estejam cientificamente fundamentados*”.

- 2 Esse é um ponto de atrito direto com perspectivas religiosas que possam tolher, por imposição de norma (dogma) e padrões de conduta preestabelecidos, a capacidade inerente aos seres humanos à autodeterminação.

Analisando-se o conjunto de resoluções vigentes em busca de como a normatização materializa o conjunto de métodos e técnicas (saberes), conclui-se que a questão é mais centrada nas técnicas. Vejamos:

A avaliação psicológica é entendida como o processo técnico-científico de coleta de dados, estudos e interpretação de informações a respeito dos fenômenos psicológicos. Os instrumentos de avaliação mais utilizados são os testes psicológicos e as entrevistas. A entrevista psicológica é uma conversação dirigida a um propósito definido de avaliação. Sua função básica é prover o avaliador de subsídios técnicos acerca da conduta, comportamento, conceitos, valores e opiniões do candidato, completando os dados obtidos pelos demais instrumentos. O teste psicológico pode ser conceituado como uma medida objetiva e padronizada de uma amostra do comportamento do sujeito, tendo a função fundamental de mensurar diferenças ou mesmo as semelhanças entre indivíduos, ou entre as reações do mesmo indivíduo em diferentes momentos. (Resolução CFP 10/2009 – Anexo)

Dentre os conhecimentos (saberes) privativos do psicólogo, os testes, já conceituados, ocupam um lugar de destaque que ganhou, na Resolução CFP 05/2012, um aprimoramento ao rever o Art. 1 da Resolução CFP 02/2003: “Os testes psicológicos são instrumentos de avaliação ou mensuração de características psicológicas, constituindo-se um *método* ou *técnica* de uso privativo do psicólogo”. (Resolução CFP 05/2012)

Segundo a Resolução CFP 07/2003 – Anexo, testes psicológicos de qualquer natureza, além dos procedimentos metodológicos, pressupõem uma *fundamentação teórica*. Portanto, a legislação apresenta, por assim dizer, uma hierarquia: teoria, método e técnica psicológica.

Outra atividade do profissional da Psicologia que parece relevante mencionar é a *escuta psicológica*, no caso, a escuta de crianças e adolescentes. De acordo com a Resolução CFP 010/2010, “a escuta deve ter como princípio a intersetorialidade e interdisciplinaridade, respeitando a autonomia da atuação do psicólogo”. Essa intervenção tem como princípio, entre outros, a “integralidade” e garante a “*autonomia teórica, técnica e metodológica*, de acordo com os princípios ético-políticos que norteiam a profissão. [...] A escuta psicológica consiste em oferecer lugar e tempo para a expressão das demandas e desejos da criança e do adolescente: a fala, a produção lúdica, o silêncio e expressões não verbais, entre outros”. (Resolução CFP 10/2010)

Já a *Psicoterapia*, de acordo com a Resolução CFP 10/2000, é uma “*prática do psicólogo por constituir, técnica e conceitualmente, um processo científico de compreensão, análise e intervenção que se realiza por meio da aplicação sistematizada e controlada de métodos e técnicas psicológicas reconhecidas pela ciência, pela prática e pela ética profissional*”.

Não há dúvida de que os saberes psicológicos são complexos, pois a maioria deles é de ordem processual. A Resolução CFP 13/2007, que trata da concessão de títulos de especialistas, traz elementos que confirmam essa complexidade. Citamos alguns: a) psicólogo escolar/educacional – realiza *pesquisas, intervenções preventivas ou corretiva em grupo e individualmente;*

b) psicólogo organizacional e do trabalho – analisa o desenvolvimento da organização, elabora programas; c) psicólogo do trânsito – *estuda o campo* dos processos psicológicos, psicossociais e psicofísicos relacionados ao trânsito; d) psicólogo judiciário – *planeja e executa políticas* de cidadania, Direitos Humanos e prevenção da violência, avaliando condições emocionais e intelectuais; e) psicólogo do esporte – *faz uso de princípios psicológicos* para alcançar um nível ótimo de saúde mental, maximizar o rendimento e otimizar a performance de seus clientes; f) psicólogo clínico – *realiza intervenções* que visam reduzir o sofrimento humano usando uma variada gama de dispositivos clínicos; g) psicólogo hospitalar – *presta serviços* de nível secundário e terciário da atenção à saúde, avaliando e acompanhando intercorrências psíquicas; h) psicólogo psicopedagogo – *investiga e intervém* nos processos de aprendizagem; i) psicólogo psicomotricista – *utiliza recursos* para o desenvolvimento, a prevenção e a reabilitação do ser humano; j) psicólogo social – *atua fundamentado na dimensão subjetiva* dos fenômenos sociais coletivos, propõe políticas e ações relacionadas à comunidade; k) neuropsicólogo – *diagnostica, trata e pesquisa* a cognição, emoção, personalidade sob o enfoque do funcionamento cerebral.

Portanto, os saberes psicológicos envolvem o diagnóstico, a intervenção e a produção de documentos pautados na visão de ser humano, orientados pelo compromisso social a partir de uma teoria, metodologia e técnica específicas.

Segundo a Resolução CFP 07/2003, ao produzir documentos escritos, fruto da utilização de seus saberes, o psicólogo “*deve considerar a natureza dinâmica, não definitiva, e não cristalizada de seu objetivo de estudo*” (seres humanos); ao produzir documentos, deve “*se basear exclusivamente nos instrumentos técnicos (entrevistas, testes, observações, dinâmicas de grupo, escuta, intervenções verbais), que se configuram como métodos e técnicas psicológicas para a coleta de dados, estudos e interpretações a respeito da pessoa atendida*”.

Portanto, considerando essa hierarquia, parece seguro dizer que estamos procurando em busca dos saberes psicológicos à luz da legislação e da normatização, que tais saberes são concebidos a partir de uma visão “ontológica” de ser humano e se orientam “fenomenologicamente” por um compromisso social ao se estruturar a partir de teorias que pressupõem metodologias e técnicas que possam direcionar os processos conduzidos pelos profissionais.

Nesse cenário complexo e fechado no contexto disciplinar, a Psicologia avança para o diálogo com outros saberes em duas resoluções: a Resolução CFP 13/2000 prevê a hipnose como *recurso auxiliar* de trabalho psicológico; e a Resolução CFP 05/2002 qualifica a acupuntura como *recurso complementar* no trabalho do psicólogo.

Em síntese, este breve estudo conclui que: a) a visão de ser humano e compromisso social da Psicologia tem características humanista-construtivistas; b) os saberes próprios da ciência psicológica se pautam por construtos de ordem lógico-epistêmico, que pressupõem pesquisa (investigação) a partir de construtos teóricos, para compreensão/atuação na dimensão subjetiva dos seres humanos, sendo denominados em linhas gerais de “métodos e técnicas psicológicas”,

complementados por “recursos”; b) o reconhecimento de tais saberes se dá pela categoria e pela sociedade, ao passo que cabe ao Sistema Conselhos a regulamentação do campo; c) os métodos e técnicas mais comuns são: avaliação psicológica, entrevistas, testes e a psicoterapia; d) os métodos e técnicas psicológicos podem ser complementados por recursos (técnicos) advindos de outros campos do conhecimento, tais como a hipnose e a acupuntura.

REFERÊNCIAS

- BRASIL. Conselho Federal de Psicologia. **Código de Ética Profissional dos Psicólogos. Resolução 10/2005**. Brasília, DF: CFP, 2005.
- _____. Conselho Federal de Psicologia. **Código de Ética Profissional dos Psicólogos. Resolução 02/2006**. Brasília, DF: CFP, 2006.
- _____. Conselho Federal de Psicologia. **Código de Ética Profissional dos Psicólogos. Resolução 03/2007**. Brasília, DF: CFP, 2007.
- _____. Conselho Federal de Psicologia. **Código de Ética Profissional dos Psicólogos. Resolução 10/2009**. Brasília, DF: CFP, 2009.
- _____. Conselho Federal de Psicologia. **Código de Ética Profissional dos Psicólogos. Resolução 05/2012**. Brasília, DF: CFP, 2012.
- _____. Conselho Federal de Psicologia. **Código de Ética Profissional dos Psicólogos. Resolução 10/2010**. Brasília, DF: CFP, 2010.
- _____. Conselho Federal de Psicologia. **Código de Ética Profissional dos Psicólogos. Resolução 13/2007**. Brasília, DF: CFP, 2007.
- _____. Conselho Federal de Psicologia. **Código de Ética Profissional dos Psicólogos. Resolução 13/2000**. Brasília, DF: CFP, 2000.
- _____. Conselho Federal de Psicologia. **Código de Ética Profissional dos Psicólogos. Resolução 05/2002**. Brasília, DF: CFP, 2002.
- _____. Presidência da República. **Lei 4.119**, de 27 de agosto de 1962.

IOGA E PSICOLOGIA: TRADIÇÃO E CIÊNCIA E A MENTE COMO PONTE

Marcos Fioravanti Taschetto¹

RESUMO: O objetivo deste texto é apontar para uma aproximação entre um saber tradicional, o ioga e o saber científico psicológico. Após um breve histórico do ioga, de seus primórdios até os dias atuais, são apresentados alguns de seus fundamentos e a indicação de possíveis relações destes com a Psicologia atual.

- 1 *Psicólogo - UNITAU - 1998. Pós-graduando em Teorias e Técnicas para Cuidados Integrativos - UNIFESP. CRP-06/54107 - Taubaté, SP. E-mail: marcostaschetto@hotmail.com. Marcos F. Taschetto é psicólogo clínico desde 1998 e professor de ioga desde 2003. Na adolescência, iniciou-se nos estudos e nas práticas do ioga, e a partir dessa experiência procurou a Psicologia como forma de ampliar e direcionar o interesse pelos diferentes estados de consciência e pelo trabalho corporal. Na Psicologia, acabou seguindo os caminhos do Psicodrama e de Jung, enquanto no ioga focou o trabalho na meditação e no método Iyengar. Escreve regularmente sobre a vivência do ioga e da meditação no dia a dia no blog Olhar do Yoga.*

BREVE DEFINIÇÃO E HISTÓRICO DE UMA TRADIÇÃO VIVA

Definir o ioga é uma tarefa complexa, considerando sua vasta história e sua multiplicidade de expressões e práticas. De acordo com Feuerstein (2005b), o ioga é uma corrente de espiritualidade que está enraizada e presente nas práticas do hinduísmo, budismo, jainismo e sikhismo, embora não se confunda com nenhuma dessas tradições religiosas nem se limite a elas.

Eliade (1996) ressalta que a metafísica indiana compreende a condição humana como estando essencialmente vinculada ao sofrimento. Entretanto, essa constatação não gerou filosofias com perspectivas pessimistas ou desesperançosas, mas sim propostas de salvação e liberação desse sofrer inerente ao humano. O ioga, dentro dessa metafísica, é entendido como a soma dos caminhos e meios técnicos para se atingir a liberação desse sofrimento. O termo *ioga* é derivado da raiz sânscrita *yuj*, “ligar”, “manter unido”, “atrelar”, e serve para designar toda a técnica de ascese e métodos de meditação. Esse conjunto de práticas não formou um todo homogêneo; pelo contrário, elas foram ganhando expressões distintas nas múltiplas correntes e movimentos místicos indianos. Assim, existem numerosas formas de ioga. Entre elas, destaca-se o “ioga clássico” elaborado por Patanjali, um sistema que se tornou referência para a definição, compreensão e localização do ioga dentro da ampla e diversificada espiritualidade indiana.

As origens do ioga perdem-se no tempo. Teve sua origem nas culturas do subcontinente indiano e vem se amalgamando e se desenvolvendo ao longo dos últimos cinco mil anos. Eliade (1996) relaciona vários aspectos da ancestral cultura aborígene e xamânica indiana com o posterior desenvolvimento das práticas e técnicas do ioga. Rudimentos do que viria a se estabelecer como ioga já estão presentes também nos *Vedas*, conjunto de escrituras que estruturam todos os aspectos da cultura hindu.

Posteriormente, com os *Upanishads*, o ioga começou e se definir como uma prática de meditação voltada para a libertação do sofrimento humano. Por volta do século II d.C., as muitas práticas e saberes existentes na época foram sistematizados pelo sábio Patanjali no seu tratado *ioga sutra*. Com esse texto, Patanjali consegue estabelecer o ioga como uma filosofia reconhecida e estruturada, que passa a ser considerada então um dos seis pontos de vista (*darshana*) do hinduísmo ortodoxo.

No decorrer desse processo histórico, o ioga acabou por desenvolver diferentes metodologias para atingir sua meta: o fim do sofrimento. Entre elas, destacam-se o próprio ioga proposto por Patanjali, o ioga-real (*Raja-ioga*), assim como o ioga devocional (*Bhakti-ioga*), o ioga da sabedoria (*Jnana-ioga*), o ioga da ação (*Karma-ioga*), o ioga dos sons poderosos (*Mantra-ioga*), o ioga da força (*Hatha-ioga*), entre outros. Este último e mais recente ramo de ioga, o *hatha*, surgiu no período medieval e foi fruto do movimento tântrico, passando a incluir e abordar em suas práticas a dimensão corporal, presente nas técnicas de posturas corporais (*asana*) e nos exercícios de controle respiratório (*pranayama*), entre muitas outras técnicas mais sutis.

Broad (2013) descreve os momentos iniciais do que é considerado o ioga moderno por meio de alguns eventos isolados, mas que acabaram se somando e dando novo impulso, vigor e direção à prática milenar. Um importante detalhe dessa nova etapa de desenvolvimento do ioga é sua relação com a cultura ocidental, algo inédito até então. Em 1924, J. Gune fundou na Índia uma escola, centro de estudos e pesquisas científicas sobre o ioga e seus efeitos positivos na saúde. A partir de 1931, o professor de sânscrito e ioga T. Krishnamacharya passou a ensinar seu estilo de posturas em sequência associadas a questões de saúde. Ele percorreu boa parte da Índia fazendo demonstrações das posturas e teve entre seus discípulos quatro dos grandes responsáveis pela propagação do estilo *hatha-ioga* por todo o mundo: B.K.S. Iyengar, Pattabhi Jois, T.K.V. Desikachar e Indra Devi. Vale lembrar que esse *hatha-ioga* moderno, que se popularizou e ganhou o mundo, é uma versão mais limpa e acessível do ioga tântrico. Ele passou por uma “repaginação”, em que alguns aspectos da filosofia e da cultura hindu foram suavizados, tais como o ascetismo e o misticismo de libertação, e outros aspectos mais ocidentais foram acrescentados, tais como os benefícios para a saúde, a conquista de relaxamento e bem-estar, e as citações e associações da prática com a ciência médica.

Nos anos 1960, o ioga e a meditação, assim como várias outras correntes orientais e tradicionais, ganharam espaço e adesão entre a juventude por meio do movimento da Contracultura, passando a fazer parte das chamadas *práticas alternativas*. A partir dos anos 1970, pesquisas científicas começaram a esclarecer e a popularizar os benéficos efeitos fisiológicos da prática da meditação e do ioga. Gradativamente, o ioga foi ganhando reconhecimento como uma prática segura e capaz de “melhorar o equilíbrio, reduzir a fadiga, diminuir a ansiedade, conter o estresse, melhorar o humor e o sono, reduzir a dor, baixar o colesterol e, de forma geral, melhorar a qualidade de vida” (BROAD, 2013). Atualmente, o ioga, além de ser praticado em todo o mundo em estúdios e academias, é indicado e aplicado em hospitais, clínicas, centros de reabilitação, entidades educacionais, em diversos órgãos e entidades públicas e privadas, e é uma das práticas que têm espaço na Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC) dentro do SUS.

O SABER TRADICIONAL

Em seu percurso histórico, o ioga passou por muitas transformações e adaptações, tais como as que se evidenciam no contexto atual do ioga moderno. Diante desse fato, justifica-se a importância do resgate de seus fundamentos e diretrizes básicas. Os conceitos essenciais para a compreensão da prática e objetivos do ioga estão na definição dada por Patanjali logo no início do Ioga Sutra, em que temos:

- 1.2 Ioga é a contenção (*niridhah*) das flutuações (*vrittis*) da consciência (*chitta*)
- 1.3 Então, “Aquele que vê” (o Si Mesmo) estará situado em sua natureza real
- 1.4 Em outros momentos, (o Si Mesmo) conforma-se às flutuações. (FEUERSTEIN, 2005a)

No aforismo 1.2, Patanjali define *ioga* a partir do conceito *chitta*, termo traduzido como “consciência”, mais especificamente como “mente” ou “campo mental”, o palco onde se desenrolam as produções e conteúdos psicomentais. Uma característica fundamental de *chitta* é sua inconstância, pois sua natureza é de movimento e mudança constante. Esse aspecto oscilante de *chitta* recebe o nome de *vrutti*, as flutuações ou modificações da mente. O campo mental é entendido, então, como um palco onde as encenações, os dramas e os atores não param de se revezar e de atuar, ou seja, a mente não para de produzir e alternar conteúdos mentais. Esses conteúdos, por meio de associações entre si, criam identificações e passam a ser determinantes para a percepção, o julgamento, o sentir e o agir do sujeito. A produção mental em cadeia cria, assim, a vivência de uma realidade interna pessoal que se mantém, uma noção de individualidade manifesta como um eu contínuo (*asmita*).

Se a mente apresenta-se como constante inconstância, sendo muitas vezes pura turbulência, Patanjali afirma então que *ioga* é a contenção, a restrição ou o recolhimento do fluxo desse constante movimento. *Nirodhah* é o controle das *vruttis* de *chitta*. Entretanto, esse controle não diz respeito à cessação do pensar ou à destruição da capacidade mental, mas aponta para uma experiência que está além dos conteúdos mentais e dos recursos do pensar.

No aforismo 1.3, Patanjali descreve que com a contenção dos fluxos mentais “Aquele que Vê” se revela. Essa condição de testemunhar a experiência mental indica uma consciência diferente daquela de estar envolvida no fluxo mental; esta não é mais a condição de participante do fluxo e seus conteúdos, mas de observador deste. No *samkhya*, filosofia irmã do *ioga*, esse aspecto observador recebe o nome de *purusha*, que pode ser traduzido por “homem”, mas indicando seu princípio transcendente, o “Si Mesmo”, aquilo que está além das identificações corporais, emocionais e mentais.

Ioga é a revelação de *purusha*, é o processo que leva o praticante identificado com sua natureza física, emocional e mental a poder vivenciar o ser testemunho de si, a estar como “Si Mesmo”. Portanto, longe de parar de pensar ou de limitar-se ao estabelecimento de estados de relaxamento mental, embora isso se dê inevitavelmente, a contenção das flutuações mentais mostra-se como um recurso que permite o acesso a uma nova identidade transcendente. No aforismo 1.4, Patanjali mostra que o estado ordinário de consciência é o de identificação com as variações mentais, em que “Aquele que Vê” encontra-se encoberto pela poeira da movimentação e turbulência mental. Esse estado é de “não *ioga*”, de não união, estado em que se mantém o equívoco e a limitação da identidade mental, em que “Eu sou o que penso que sou”.

Ao longo do *Ioga Sutra* são utilizados ainda os conceitos de impressões mentais (*sanskara*) e de impregnações latentes (*vasana*) referindo-se aos conteúdos inconscientes que produzem e mantêm as identificações mentais. São descritos também diferentes processos mentais (*klesa*), diversos estados e níveis de consciência, como a concentração (*dharana*), a meditação (*dhyana*), os graus de êxtase do “Si Mesmo” (*samadhi*) e o estado de integração, transcendência

e libertação final (*kaivalyam*), meta última de toda prática de ioga. Há ainda um capítulo quase que todo dedicado aos vários poderes psíquicos (*siddhi*) que a prática avançada pode despertar no praticante, assim como a descrição de dez princípios éticos fundamentais (*yama* e *niyama*), sem os quais a prática de técnicas torna-se não apenas superficial, mas também facilmente equivocada e prejudicial. Esses princípios não são utilizados como regras morais fechadas em si, mas como fonte de auto-observação, identificação e transformação de padrões de comportamento.

RELAÇÕES

Após essa pequena, fragmentada e brevíssima exposição, fica evidente que o ioga busca algo distinto da boa forma física, ou mesmo do relaxamento, da diminuição do estresse e do bem-estar, muito embora possibilite todos esses benefícios com qualidade. Para viabilizar sua meta de liberação do sofrimento, disponibiliza alguns recursos teóricos e práticos que o aproximam, profunda e intimamente, do que entendemos hoje como Psicologia, principalmente da Psicologia Clínica em suas diversas abordagens. O ioga e a psicoterapia se alinham nesse preciso e típico momento humano: o de constatar o sofrimento e as limitações da própria condição e buscar um caminho de alívio, significação e salvação. Os meios para tal empreitada são múltiplos, assim como são muitas as linhas do ioga e da Psicoterapia. Porém, em todas elas, de alguma forma, há um trabalho de transformação do aparelho psicomental. Apesar das divergências entre as muitas cartografias desse aparelho, e consequentes metodologias, o trabalho se dá por meio de algum aspecto dele, podendo ser este um ponto em comum entre ioga e Psicoterapia, assim como a necessidade de que esse trabalho não seja uma especulação, mas sim experienciado em primeira pessoa.

Na relação entre ioga e Psicologia, nota-se também a proximidade entre algumas de suas práticas com determinadas escolas psicológicas, sendo possível fazer paralelos entre aspectos das práticas do ioga com algumas das escolas que compõem cada uma das quatro forças da Psicologia. Nas abordagens humanistas e transpessoais, terceira e quarta forças, essa relação fica mais visível, quer seja pela visão de homem e de mundo, quer pelos métodos e técnicas adotados. Foco no aqui e agora, reconhecimento da terapêutica dos diferentes estados de consciência, transformação psíquica pelo trabalho corporal, respiratório e energético, utilização de recursos como rituais e símbolos, abertura e interesse pelos potenciais humanos últimos e por conceitos como intuição, autorrealização e felicidade, sentido da vida e transcendência, entre outros, são temas recorrentes nessas escolas e têm paralelos no ioga, ou mesmo foram inspirados em seus fundamentos.

Na primeira força, o behaviorismo, a busca da clareza e o controle dos processos mentais, cognitivos e comportamentais se assemelham aos percursos e resultados de algumas formas de meditação, e, por esse motivo mesmo, técnicas de meditação do tipo *mindfulness* vêm sendo incorporadas entre seus recursos terapêuticos. Já na segunda força, a Psicanálise, a ponte

se faz na importância dos conteúdos e dos processos inconscientes que guardam grande força emocional e poder identificatório. Pode-se apontar também para o diálogo entre a experiência dos poderes psíquicos descritos, comuns em diversas práticas de espiritualidade e misticismo, com os estudos da Psicologia Anomalística.

Por meio do conceito de identidade, é possível fazer uma importante diferenciação entre esses dois saberes. Enquanto o ioga tem como meta final a experiência da identidade última, aquela que está além de todas as identidades parciais e restritas da individualidade nos níveis biológico, psicológico e social, a Psicologia tem como proposta e meio de intervenção a facilitação na diferenciação, reconhecimento e fortalecimento dessas mesmas identidades. Metas diferentes que podem encontrar, no momento atual, uma valiosa, inédita e necessária integração e complementaridade.

CONCLUSÃO

O diálogo da Psicologia com esse saber tradicional, ioga e meditação, pode ser uma rica oportunidade de questionamento e ampliação da Psicologia sobre seu objeto de estudo, a psique, ao mesmo tempo que esta mantém seu olhar, compreensão e intervenção nas demandas e desafios da nossa complexa sociedade contemporânea. Porém, esse diálogo entre ioga e Psicologia pode – e precisa – ir além do viés da aplicação de “técnicas para a saúde, relaxamento e bem-estar”. Mais do que esses benefícios, já bem comprovados, o ioga aponta diretamente para o caminho da experiência da transcendência e suas questões práticas, fundamentado em séculos de experimentação.

REFERÊNCIAS

- BARBOSA, C. E. G. **Os logasutras de Patanjali**. São Paulo: Edição do Autor, 2006.
- BOAINAIN JR., E. **Tornar-se transpessoal: transcendência e espiritualidade na obra de Carl Rogers**. São Paulo: Summus, 1998.
- BRASIL. Secretaria da Saúde do Espírito Santo. **Manual de práticas integrativas e complementares no SUS**. 2013. Disponível em: <http://antigo.saude.es.gov.br/download/SESA_MANUAL_PIC_VERSAO_FINAL.pdf>.
- BROAD, W. **A moderna ciência do ioga: os riscos e as recompensas**. Rio de Janeiro: Valentina, 2013.
- DAUSTER, G. **Ioga Sutra de Patanjali: uma abordagem prática**. Chapada dos Veadeiros: Paraíso dos Pândavas, 2007.
- ELIADE, M. **Ioga: imortalidade e liberdade**. São Paulo: Palas Athena, 1996.
- FEUERSTEIN, G. **A tradição do ioga: história, literatura, filosofia e prática**. São Paulo: Pensamento, 2005a.
- _____. **Uma visão profunda do ioga: teoria e prática**. São Paulo: Pensamento, 2005b.
- HALL, C. S.; LINDEZ, G. **Teorias da personalidade**. v. 2. São Paulo: EPU, 1984.

POR LOS SENDEROS DEL PASADO CONTINUO CAMINANDO LA PALABRA CON EL SABER EMBERA

Ps. Rosa Suárez Prieto¹

Ps. Doris de la Hoz²

La migración de pueblos indígenas hacia las ciudades de América Latina, es una de las mayores problemáticas que demanda una mirada compleja y una reformulación ética y teórica de la psicología tradicional. Colombia no es ajena a éste fenómeno el cual se ve agravado debido al conflicto armado que hemos vivido por más de cincuenta años. Nuestras comunidades y pueblos indígenas se han visto abocados a desplazarse a las ciudades, siendo Bogotá la que acoge a la mayoría.

El desarraigo, destierro y desplazamiento de las comunidades indígenas de su territorio, ha sido motivo de amplias discusiones por parte de instituciones públicas y privadas que han sugerido un amplio espectro de causas a los flujos migratorios realizados por estas etnias. Según Hernando Molina (2007),

El poblamiento indígena colombiano ha tomado en los últimos años nuevas formas de movilidad dado el contexto del desplazamiento por causas como el conflicto armado, o la búsqueda de mejores condiciones de vida en vivienda, educación y empleo. La dinámica del poblamiento en las grandes ciudades del país en los procesos de tránsito de lo rural a lo urbano se ha reconfigurado. En dicha dinámica, los indígenas han experimentado fuertes cambios en sus modos de vida.

- 1 *Psicóloga egresada de la Universidad Nacional de Colombia. Candidata a Doctor Ciencias Sociales Niñez y Juventud de la Universidad de Manizales y CINDE. Docente investigadora durante varios años en varias universidades en Psicología Social Comunitaria. Ex investigadora del Instituto Colombiano de Antropología. Ex miembro del Consejo Nacional Directivo del Colegio Colombiano de Psicología. Ex Directora del Observatorio de Juventud de la Universidad Nacional de Colombia. Directora del grupo de investigación Subjetividades juveniles e indígenas. Autora de libros y artículos en el área de pueblos indígenas, psicología social y comunitaria.*
- 2 *Psicóloga, docente investigadora de la universidad Incca de Colombia, con estudios de especialización en Gerencia social de la Escuela Superior de Administración Pública y de Maestría en Planeación del desarrollo de la Universidad de los Andes. Fui directora por 10 años de Fomento Regional del Ministerio de Cultura, entre las publicaciones Manual para la preservación del Patrimonio Inmaterial, Min cultura 2.008, memorias de Santos Vivos, Universidad nacional, 2009. Trabajo en las localidades del centro de Bogotá con población indígena desplazada desde el año 2010.*

El análisis y comprensión de los dispositivos que son desplegados para asumir esos nuevos esquemas a la luz de la territorialización y cómo se desarrolla sus alteridades en la urbe, supone un interrogante, que si bien es cierto, expresa un campo de sentido más amplio, también sería un motor para el desarrollo de estrategias tendientes a beneficiar a las comunidades en condición de desplazamiento, a refinar el tipo de dialogo que se establece con los sistemas circundantes a las comunidades indígenas, asentadas en Bogotá. A la vez de una necesidad de acompañamiento en el proceso de reparación y restitución de sus derechos.

La comunidad Embera es una de las tantas que se encuentran en Bogotá. Embera significa “gente” o “humanidad” (LOZONCZY, 2006) los antiguos Emberas eran Bembera, gente del maíz (VASCO, 2002), pobladores del Pacífico Colombiano y panameño. Antes de la llegada de los españoles, llegaron en grupos migrantes al Pacífico colombiano desde la Amazonía cruzando por el nudo de los Pastos y trayendo consigo prácticas culturales como el jaibanismo (chamanismo). Compartían cosmovisión, idioma, formas de movilidad territorial, gobierno descentralizado, una organización basada en la estructura familiar y prácticas culturales adaptadas al modo de vida selvático.

Al llegar al Pacífico, se ubicaron en la zona inter-fluvial entre los ríos Atrato y San Juan en la parte alta del Chocó (VARGAS, 1990; LOSONCZY, 2006; VILLA, HOUGHTON, 2005). Durante la colonia, los Embera llevaron a cabo un fuerte proceso de resistencia y lucha contra los ejércitos españoles, organizándose en grupos residenciales con fuertes guerreros que se dispersaban una vez culminados los enfrentamientos contra los colonos (LOSONCZY, 2006). Luego de la consolidación del régimen colonial, los Embera desplazaron su territorio hacia la zona baja del Atrato, lo que aumentó su dispersión y movilidad. Hacia el final del siglo XIX y principios del XX, luego de la independencia y la creación de la república, la constitución de nuevos poblados hacia el interior del país en las zonas más montañosas llevaron a la desintegración de los resguardos Embera y facilitaron los procesos de colonización republicana (ULLOA, 1992). Hacia la mitad del siglo XX, con el aumento de la población blanca en los territorios habitados por los Embera, la progresiva constitución de relaciones asimétricas y jerárquicas con las comunidades fue alterando sus prácticas culturales y disminuyendo su autonomía (VASCO, 1975).

En la actualidad, los Embera son uno de los pueblos indígenas más grandes del país con aproximadamente 93.000 personas¹, que aunque están organizados en grupos relativamente diferenciados, comparten rasgos sociales, culturales e históricos que los identifican como pueblo indígena. Viven principalmente en asentamientos dispersos ubicados en su mayoría al occidente colombiano, aunque por su histórica tendencia a la migración y dispersión (VASCO, 1985; 1990), se encuentran en más de diez departamentos del país (LOSONCZY, 2006). Dentro

1 Cantidad aproximada a partir de los datos que el Ministerio de Cultura de Colombia utiliza según las cifras oficiales emitidas desde el Censo de 2005 por el Departamento Administrativo Nacional de Estadística.

de los Embera se distinguen los *Dóbida* o “gente de río” quienes viven en las riveras de afluentes hídricos, los *Oibida* o habitantes de la selva, y los *Eyadiba* u hombres de montaña (LOSONCZY, 2006; MINISTERIO DE CULTURA, 2010). Siguiendo una división más generalizada actualmente, se dividen en cuatro grupos con diferencias dialectales, culturales y territoriales relativamente identificables: Embera Chamí, ubicados en regiones montañosas (p.e eje cafetero), Embera Katío, distribuidos en el Chocó y en algunas zonas altas de la geografía nacional, los Dóbida y los Eperara Siapidara, los dos últimos con una menor población y residentes respectivamente en el norte del Chocó y el sur del litoral Pacífico (MINISTERIO DE CULTURA, 2010).

Los Embera se caracterizan por ser grupos agricultores que practican también la caza, la pesca y la recolección (VASCO, 1975). Son un pueblo eminentemente endogámico (VASCO, 1975; LOSONCZY, 2006), organizado generalmente en familias nucleares (MONTROYA, 2010), de carácter patrilineal y patrilocal, es decir, que tanto la filiación ascendente como descendente y la residencia postmarital se realizan a partir del varón. Su organización política tradicional no cuenta con una jefatura permanente ni centralizada (LOSONCZY, 2006), aunque en la actualidad conforman cabildos y asociaciones de cabildos a nivel regional. Una figura central en su organización social es el jaibaná, quien es el chamán de la comunidad, como se conoce en la literatura especializada (véase ELIADE, 2001). El jaibaná o médico tradicional, es el encargado de curar enfermedades y mediar entre los Embera y los jais o espíritus (VASCO, 1985; 1990). Cuando abordemos las transformaciones culturales de los Embera ahondaremos en el papel que desempeña el jaibaná. A nivel de la cultura material Embera cabe destacar la cestería (ULLOA, 1992) realizada con fibras vegetales del territorio, la pintura corporal con usos simbólico-rituales y el tejido artesanal, el cual ha jugado un papel importante como salida económica para las familias desplazadas hacia centros urbanos (CABRERA y cols., 2009; MONTROYA, 2010).

Recientemente, los Embera han llegado a las grandes ciudades de Colombia expulsados de sus territorios por la violencia socio-política que afecta al país hace más de 50 años. En búsqueda de seguridad y mejores condiciones de vida, el pueblo Embera ha migrado producto de graves violaciones de sus derechos colectivos. Las problemáticas a consecuencia del olvido del Estado y las dinámicas del conflicto armado, los han llevado a buscar refugio en grandes ciudades del país. Según Cabrera y cols. (2009), es posible distinguir cuatro aspectos que motivan actualmente el desplazamiento de las comunidades Embera y que están fuertemente ligados al histórico abandono Estatal. En primer lugar, las amenazas y presiones de grupos armados que afectan sus prácticas culturales y autonomía; segundo, dificultades para satisfacer necesidades básicas y en consecuencia inseguridad alimentaria; tercero, conflictos políticos al interior de la comunidad y finalmente, enfrentamientos bélicos entre grupos armados. Estos factores se complejizan si tenemos en cuenta su histórica tendencia a la dispersión (VASCO, 1985; 1990), lo cual hace parte de las dinámicas asociadas a su diáspora como comunidad.

A partir de las experiencias de trabajo con la comunidad Embera, pensamos en una alternativa a la condición históricamente subalternizada de los indígenas a nivel social y disciplinar, puesto que se formulan críticas a fundamentos occidentales como la verdad y la objetividad, discursos modernos ligados a lógicas eurocéntricas y coloniales (CASTRO-GÓMEZ, 2005). Esta mirada relacional de lo indígena, se acerca a formulaciones contemporáneas recogidas en la noción de *indigeneidad* (MERLAN, 2010), entendida como un campo de relación donde la alteridad y la filiación están constantemente hilvanándose. Se reconoce que:

[...] las prácticas culturales, las instituciones y la política indígenas devienen indígenas en articulación con lo que no se considera indígena dentro de la formación social particular en la que existen. En otras palabras, la indigeneidad es, a la vez, históricamente contingente y abarcadora de lo no indígena y, por lo tanto, nunca es “realidad intacta” (DE LA CADENA, STARN, 2010: p. 12).

La adopción de esta mirada relacional y autocrítica, desencadenó en nuestra experiencia de trabajo con los indígenas, una reflexión sobre nosotros mismos como investigadores, puesto que participamos en ese campo discursivo/relacional indígena y no indígena. Por esta razón, la reflexividad emergió como perspectiva investigativa, en la medida en que permitía “calibrar” nuestra colonialidad y la posible reproducción de la subalternidad indígena. Como enfoque, la reflexividad se fundamenta en una fuerte crítica al intelectualismo, entendido como un objetivismo ingenuo que obvia la relación del investigador con aquello que pretende estudiar (BOURDIEU citado en GHASARIAN, 2002). Esta perspectiva propone una reflexión constante sobre las determinaciones y constreñimientos de la postura teórica adoptada, interpelando el “epistemocentrismo” que obvia las limitaciones teóricas y fija una mirada contemplativa (GUBER, 2001). En nuestra experiencia, adoptamos la reflexividad entendiéndola como un proceso constante de “regreso a sí mismo” (GHASARIAN, 2002), que parte de la crítica a la objetividad en un cuestionamiento cíclico sobre los condicionamientos sociales, políticos e históricos del investigador (GUBER, 2001). Según Bourdieu y Wacquant (2005), la adopción de la reflexividad es indispensable, toda vez que el investigador no solo hace trabajo *de campo* sino que trabaja *en el* campo social, entendido como espacio de fuerzas, disputas y poderes entre sujetos (BOURDIEU, 2007). Sin duda, los psicólogos participamos de manera inevitable en la indigeneidad, por lo cual las relaciones de poder indígena-no indígena y profesional-comunidad, deben ser constantemente reflexionadas.

EL RETO DE LA SUBALTERNIDAD

Siguiendo esta mirada reflexiva propuesta, es necesario señalar la existencia de una condición subalternizada de los pueblos indígenas en las sociedades occidentales contemporáneas. Esta subalternidad no ocurre al margen ni de manera tangencial a la academia, por el contrario, lo indígena ha sido marginalizado por el eurocentrismo de las ciencias sociales y la

psicología. A pesar de que perspectivas como el construccionismo sean conscientes y reconozcan formas de vida diferentes a la occidental (GERGEN, 2006, 2007; GERGEN, GERGEN, 2011), la subalternidad de los pueblos indígenas es inocultable. El concepto de subalterno fundamentado desde la crítica postcolonial, permite denunciar la situación actual de las comunidades indígenas y visualizar los retos de la psicología en este campo. Lo subalterno representa los actores sociales no escuchados y estructuralmente silenciados; como lo sostiene Spivak (2003), en las sociedades coloniales y capitalistas existe un silenciamiento de sectores subalternos, que no puede verse como independiente a la academia, por el contrario:

[E]l subalterno es subalterno en parte porque no puede ser representado adecuadamente por el **saber académico** porque ese saber es una práctica que produce activamente la subalternidad (la produce en el acto mismo de **representarla**). (BEVERLEY, 2004: p. 23; énfasis agregado).

Lo subalterno es entonces una “antítesis necesaria” de lo hegemónico, pues si los subalternos pudieran “hablar” en el sentido de constreñirnos a escucharles, desafiarían su condición misma de subalternidad (BEVERLEY, 2004). En el caso de la psicología, han sido promovidos modelos presuntamente universales (de inteligencia, personalidad, salud, etc.), desde un positivismo que desconoce los contextos culturales y la historia (GERGEN, 1996; BRUNER, 1991). Estas elaboraciones disciplinares operan bajo lógicas occidentales y eurocéntricas, que etiquetan lo no occidental como anormal, atrasado, incivilizado, etc. Por estas razones, el silenciamiento de los pueblos indígenas los ha subalternizado dentro de la disciplina, quien sostenida por la colonialidad (CASTRO-GÓMEZ, 2005) ha universalizado una cultura: la occidental.

Bajo estas premisas el grupo de investigación SUBJETIVIDADES INDÍGENAS de la Universidad INCCA de Colombia ha venido acompañando a la comunidad Embera en Bogotá en sus procesos de adaptación y búsqueda del reconocimiento de sus derechos a la vida, al territorio, a la memoria, a su identidad. A crear espacios de encuentros y de diálogos de saberes que les permitan fortalecer sus costumbres y saberes ancestrales. Es el momento del reencuentro. Como bien lo expresa, el antropólogo Humberto Victorino:

Nos encontraremos para refrescar la memoria, ordenar el pensamiento, alimentar la palabra, intercambiar semillas, sembrar sueños, desyerbar el camino, limpiar la chagra, avivar las brasas que legaron nuestros ancestros, enderezar los bastones de nuestra identidad. Somos la dignidad que brota de las raíces, somos TEJEDORES DE LA CULTURA DE LA VIDA. (VICTORINO, 2013)

El Movimiento Indígena en Colombia está en tiempos de grandes retos. Las hebras del Tejido de la Vida se vienen deteriorando en nuestros Territorios Ancestrales y en toda la piel de la Madre Tierra. Por eso es fundamental reunirnos en torno a la Palabra de las abuelas y de los abuelos para reencontrar el camino del Pensamiento Mayor, donde la Autoridad

sustentada en el ejemplo y la experiencia, nos haga refrescar la memoria y el entendimiento sobre la fuerza de nuestra historia y el valor sagrado de nuestros territorios. Por eso, hoy, más que nunca, es necesario que el ejercicio del Gobierno Mayor en cada uno de los Pueblos y Comunidades, esté orientado y protegido por la tradición, donde las autoridades, con el apoyo de sus pueblos sigan siendo guardianes de la vida y la esperanza.

Es fundamental que alrededor de los asuntos esenciales que entretejen el territorio, la autoridad, la espiritualidad y la soberanía, entre otros, nos convoquemos en espacios dialógicos de experiencias, conocimientos y praxis liberadoras, para caminar conjuntamente con nuestros Pueblos y Comunidades Indígenas.

REFERENCIAS

BEVERLEY, J. **Subalteridad y representación. Debates en teoría cultural.**

Madrid: Iberoamericana, 1999.

_____. **Subalternity and representations: arguments in Cultural Theory.** EUA:

Duke University Press, 2004.

BOURDIEU, P. **El sentido práctico.** Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.

BRUNER, J. **Actos de significado: Más allá de la revolución cognitiva.** Madrid:

Alianza, 1991.

CABRERA F. y cols. **Identificación y caracterización socioeconómica, cultural y nutricional de la población Embera en Bogotá.** Bogotá: ICBF, 2009.

CASTRO-GÓMEZ, S. **La postcolonialidad explicada a los niños.** Popayán:

Universidad del Cauca, 2005.

DE LA CADENA, M.; STARN, O. **Indigeneidades Contemporaneas: Cultura, Política y Globalización.** Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2010.

ELIADE, M. **El Chamanismo y la técnicas arcaicas del éxtasis.** Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2001.

GERGEN, K. **Realidades y relaciones. Aproximaciones a la construcción social.**

Barcelona: Paidós, 1996.

_____; GERGEN, M. **Reflexiones sobre la construcción social.** Madrid: Paidós, 2011.

GHASARIAN, C. Por los caminos de la etnografía reflexiva. En: GHASARIAN, C.; ABELES, M.; BELLIER, I.; COHEN, P.; ERICKSON, P.; FAINZANG, S.; GABORIAU, P.; GODELIER, M.; LAPLANTINE, F.; LOSONCZY, A-M.; OTTINO, P. **De la etnografía a la antropología reflexiva: nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas.** Buenos Aires: Ediciones del Sol, 2002.

GUBER, R. **La Etnografía: Método, campo y reflexividad.** Bogotá: Norma, 2001.

LOZONSZY, A-M. **Viaje y violencia: La paradoja chamánica Embera.** Bogotá:

Universidad Externado de Colombia, 2006.

MERLAN, F. La indigeneidad como identidad relacional: La construcción de los derechos sobre la tierra en Australia. En: DE LA CADENA, M.; STARN, O. **Indigeneidades Contemporaneas: Cultura, Política y Globalización.**

Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2010.

MINISTERIO DE CULTURA. **Caracterización del pueblo Embera Chamí.**

En: <<http://observatorioetnicocecoin.org.co/cecoin/files/Caracterizaci%C3%B3n%20del%20pueblo%20Embera%20Cham%C3%AD.pdf>>.

MONTOYA, L. Infancia y trabajo entre los Emberas y Wounan. En: CORREA, F. (Ed.). **Infancia y trabajo infantil indígena en Colombia-Bogotá.** Colombia: Universidad Nacional de Colombia/OIT, 2010.

SPIVAK, G. ¿Puede hablar el subalterno? **Revista Colombiana de Antropología**, 39:297-364, 2003.

ULLOA, A. **Embera, territorio y biodiversidad: estrategias de control en escenarios de conflicto.** Bogotá: Arfo/Fundación Swissaid Colombia, 1992.

_____. **Geografía humana en Colombia, región pacífico.** Colombia: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1992. Tomo IX.

VARGAS, P. Los Embera y los Cuna en fronteras con el imperio español: Una propuesta para el trabajo complementario de la historia oral y de la historia documental. **Boletín del Museo del Oro**, n. 29. Bogotá: Banco de la República, 1990.

VASCO, L. G. **Los Embera en guerra contra los cangrejos.** Bogotá: Correa Rubio, 1975.

_____. **Los Chamí. La situación del indígena en Colombia.** Bogotá: Editorial Margen izquierdo, 1975. (Colección Populibros, 1).

_____. **Jaibanas, los verdaderos hombres.** Bogotá: Fondo de Promoción de la Cultura del Banco popular, 1985/1990.

_____. **Jaibanas, los verdaderos hombres.** Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 2002.

VILLA, W.; HOUGHTON, J. **Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia 1974-2004.** Bogotá: CECOIN/OIA, 2005.

VICTORINO, H. **Encuentro mayor de autoridades tradicionales Indígenas de Colombia.** Cota: Resguardo indígena Muisca, 2013.

A PSICOLOGIA CULTURAL NA FRONTEIRA COM AS CONCEPÇÕES MBYA GUARANI DE EDUCAÇÃO

Pedro Luis Macena¹
Danilo Silva Guimarães²

Este texto reúne reflexões elaboradas na fronteira interdisciplinar e interétnica da Psicologia Cultural com a educação e o pensamento Mbya Guarani. A educação e a Psicologia têm, historicamente, uma fronteira interdisciplinar na qual conhecimentos sobre os processos de ensino-aprendizagem e de institucionalização do ensino nas sociedades eurocêntricas são predominantemente focalizados.

A educação tem uma posição ambivalente na cultura e na sociedade, pois, ao mesmo tempo que promove a reprodução de valores socioculturais com a sedimentação de uma disciplina de corpos e mentes, que visa atender aos interesses do Estado e do mercado, guarda as sementes de construção da capacidade de reflexão crítica por parte dos estudantes, que, ao se desenvolverem, podem se tornar atores de transformação da realidade social em que vivem (MOURA, GUIMARÃES, 2014). Entretanto, as compreensões sobre os impactos da universalização da educação em contextos interétnicos permanecem pouco exploradas pela Psicologia, embora essa temática encontre-se no escopo de investigações teórico-metodológicas da Psicologia Cultural.

Os Mbya Guarani, povo indígena que vive na *Yvyrupa*, território tradicional que compreende as regiões Sul, Sudeste e Centro-Oeste do Brasil, parte da Argentina, Paraguai, Uruguai, vêm produzindo uma sofisticada reflexão sobre os processos educacionais ao construir propostas para a educação escolar específica, intercultural, multilíngue e comunitária, em acordo com os direitos que lhes são constitucionalmente assegurados no Brasil. A Psicologia e a educação podem se beneficiar das reflexões desse povo, ampliando os horizontes de compreensão de processos inerentemente culturais de construção de conhecimento.

1 Educador Mbya Guarani do Centro de Educação e Cultura Indígena do Jaraguá.

2 Docente da Universidade de São Paulo, bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq.

Tomaremos, em nossas considerações, algumas das reflexões produzidas por lideranças Mbya Guarani, em especial aquelas que vêm sendo desenvolvidas por educadores no âmbito dos Centros de Educação e Cultura Indígena (CECIs). A fala de Pedro Macena, proferida na terceira edição do Fórum A Presença Indígena em São Paulo, organizado pela Rede de Atenção à Pessoa Indígena, do Instituto de Psicologia da USP, no dia 9 de outubro de 2014, nos servirá de guia nesse percurso da Psicologia na fronteira com os conhecimentos ameríndios tradicionais.

PRINCÍPIOS NORTEADORES DA EDUCAÇÃO DIFERENCIADA MBYA GUARANI

Os CECIs nasceram como resultado de reivindicações de lideranças Mbya Guarani do município de São Paulo, que buscavam fortalecer as suas raízes étnico-culturais a partir de uma proposta de educação diferenciada, focalizando as crianças de 0 a 6 anos de idade. Toda a concepção do Centro, desde sua estruturação arquitetônica até o desenvolvimento da proposta político-pedagógica, foi elaborada a partir do diálogo entre os técnicos da Secretaria Municipal de Educação – na época, gestão da prefeita Marta Suplicy – e as lideranças indígenas, buscando satisfazer as demandas por um desenvolvimento integral da criança, “em seus aspectos físico, psicológico, intelectual e social” (PMSP, 2004).

Para os Mbya Guarani das três aldeias existentes no município de São Paulo no ano 2000 – Tenondé Porã, Krukutu e Jaraguá –, quando foram iniciados os diálogos para implementação do CECI (MACENA, 2014)¹, foi central para a articulação das lideranças a percepção de que a diminuição do território tradicional dificultava a sobrevivência da cultura, envolvendo a manutenção da língua, da alimentação tradicional, da saúde, da sabedoria e do conhecimento milenar Guarani. Portanto, ao abordarmos a fronteira da Psicologia com os saberes tradicionais, vemos de partida, na reflexão Mbya Guarani sobre a especificidade de sua educação, a centralidade da relação com o espaço circundante, no qual se dá a convivência entre pessoas em conjunto com os demais seres da natureza.

[...] essa é a educação tradicional do povo Guarani, com espaço suficiente, onde a criança tenha a liberdade de aprender [...] Observar o espaço, então tudo isso ajuda muito pro desenvolvimento da aprendizagem da criança. [Antigamente] a gente não precisava desse tipo de espaço, um espaço físico, que é definitivo pra que a criança tenha uma educação, a gente não precisava disso, só que hoje a gente tem por necessidade. Porque há a necessidade; então hoje a gente tem o CECI, que a Marta construiu através do nosso projeto (MACENA, 2014).

O processo de construção do espaço do CECI, contudo, demandou a elaboração de uma série de desentendimentos no início do diálogo entre a comunidade e o poder público, que diziam respeito às distintas concepções de

1 Atualmente, além das três aldeias mencionadas, outras três foram fundadas: Itakupé, na Zona Norte de São Paulo, e Reexakã Porã e Kalipety, na Zona Sul.

educação construídas, paralelamente, na reflexão dos agentes municipais e na reflexão da comunidade Mbya Guarani. Macena (2014) relata que houve muita discussão na Secretaria Municipal de Educação, porque, a princípio, entre os técnicos e professores da rede municipal não havia uma compreensão adequada do significado de educação diferenciada.

[...] pra nós, povo Guarani, educação diferenciada seria você respeitar as pessoas da forma, independente da língua falada. Por exemplo, eu falo Guarani, então a minha língua, o modo de me organizar dentro da comunidade tem que ser respeitado, vista como diferente. Tem que respeitar a forma que educo meus filhos, na comunidade [...] A partir do momento que a gente olha e percebe, nós temos que respeitar, porque não somos todos iguais, nós somos diferentes. [...] Eu sou Guarani, eu tenho minha cultura, tenho minha língua, eu tenho a forma de ensinar minhas crianças dentro da minha casa, o que que eu vou ensinar pra eles? Eu vou falar pra eles em Guarani, vou ensinar lição em Guarani, você vai ter que falar a língua Guarani porque esse é nosso povo, é nossa cultura. Então, se eu falar a língua Guarani pra vocês aqui, será que algum de vocês entende? Não. Então essa é a diferença, quero que respeite do jeito que eu sou. Então, quando se trata de educação diferenciada, é a valorização da cultura de cada um de nós, da forma que nós somos, tem que ser respeitado isso. Não pode se falar da questão [dos] direitos iguais como o pessoal fala nos encontros. [...] Eu sou Guarani, eu tenho minha cultura, eu tenho meu povo, minha aldeia, onde eu vivo, onde eu aprendo, meu dia-a-dia, vivo de forma diferente. De forma diferente no sentido de eu me sentir à vontade aonde eu vivo [...] ninguém está ali pra interferir no meu dia-a-dia, porque ali é meu território [...] (MACENA, 2014).

Destacamos que uma educação diferenciada, a partir do depoimento de Macena (2014), deveria estar voltada ao respeito das singularidades culturais e pessoais quanto aos modos de se estabelecerem as relações de ensino-aprendizagem. Depende do reconhecimento e da valorização das diferenças num plano de equidade intercultural e interétnica, que dê conta das assimetrias sem hierarquizá-las, ou seja, sem que um saber culturalmente situado – por exemplo, o modelo de educação formal construído nas sociedades eurocêntricas – se imponha sobre outro saber também culturalmente situado, a forma Mbya Guarani de transmitir o conhecimento e seus conteúdos. Como consequência, a educação diferenciada pressupõe uma recusa às atitudes ecléticas, uma vez que esta eliminaria as diferenças entre os saberes tradicionais e científicos, mas também uma recusa às atitudes dogmáticas, segundo as quais um tipo de sabedoria pudesse se generalizar como superior a outro. Em vez disso, propomos a coexistência dos saberes, como expresso nas palavras de uma jovem mãe Mbya Guarani, para o documentário *Tenonderã: um Olhar para o futuro* (IDETI, DUWE, 2010): “Acho muito importante valorizar a educação. Tanto a do Juruá quanto a nossa educação tradicional”.

A postura diferenciada para a educação proposta pelo povo Mbya Guarani pressupõe também uma recusa ao proselitismo, ou seja, um dos valores fundamentais da educação é a liberdade para aprender a partir da relação com o ambiente circundante, com a experiência, em vez de se tentar convencer o aprendiz a respeito do que é certo e do que é errado de um ponto de vista

específico. Consideramos que a perspectiva libertária de educação defendida por esse povo os torna especialistas no respeito à diferença, um valor tão necessário às sociedades globais contemporâneas.

A CONSTRUÇÃO DO RESPEITO À DIFERENÇA NO ESPAÇO E NO TEMPO VIVIDO

Estudos no campo da Psicologia apontam que violências cotidianas nas relações interpessoais, envolvendo pessoas identificadas por marcadores objetivos que distinguem seu pertencimento sociocultural – por exemplo, processos de racialização relacionados à cor da pele e outras características fisionômicas ou culturais, hierarquização de gêneros e de performances de gênero não normativas, estigmas construídos pela via do diagnóstico médico, psicológico ou intelectual, ao pertencimento étnico ou a determinadas classes sociais etc. – geralmente dizem respeito a vulnerabilidades nos processos de desenvolvimento da pessoa que está na posição de agressor.

Certas formas de manifestação da violência, muito reportadas nos noticiários, ainda que insuficientemente combatidas na vida cotidiana, podem ser consideradas casos estremados do que poderíamos identificar como desrespeito à diferença. A violência presente em atitudes preconceituosas – nas quais a relação de alteridade e a troca respeitosa entre diferentes passa a ser evitada de forma explícita ou dissimulada (CROCHIK, 2008) – acaba por reproduzir a ordem vigente no campo social, que se vê ameaçada pela diferença. Do ponto de vista psicológico, trata-se de atitudes articuladas à condição afetiva do agressor, na medida em que este manifestaria de forma particular e circunstanciada, ainda que temporariamente, dogmas ou estranhamentos entre posições que não dialogam no campo social.

Assim, a compreensão de processos de construção da pessoa é fundamental para a Psicologia, que busca construir o diálogo entre saberes e práticas culturais. A construção do respeito à diferença depende, fundamentalmente, da construção de pessoas que não se sintam ameaçadas na relação de alteridade e, por esse motivo, não sintam necessidade de se defender agressivamente contra aquilo do outro que perceberiam como ameaçador. Essa temática se constitui como um eixo central da formação das crianças no CECI:

Quando se fala, é nesse sentido: cada um respeitar a valorização de cada um. Então a gente passa isso para as nossas crianças, é essa valorização. Quando se fala do território, eu não falo apenas da aldeia do Jaraguá, eu falo do território aonde nós circulamos, que pega do Paraná, São Paulo, Santa Catarina, Rio de Janeiro, Espírito Santo, e vai indo. A gente fala disso, eu falo para as crianças assim “Esse é o nosso território, onde estiver Guarani é nossa família”, pra criança poder aprender a ter uma visão mais ampla pra ela não dizer assim “Não, aqui Jaraguá é meu território”. Se a gente não passa isso, a criança não vai entender, não vai imaginar [...] Isso ela vai ter que aprender, quando ela crescer, ela vai passar isso pros filhos dela. (MACENA, 2014)

A possibilidade de circular e ser acolhido no vasto território propicia o encontro com diferentes pessoas e a vivência de experiências que vão sedimentando o desenvolvimento da abertura para a alteridade. Um dos papéis do educador no que diz respeito às crianças menores, que são as que predominantemente frequentam o CECI, é o de propiciar uma circulação livre e ao mesmo tempo segura, possibilitando que cada criança construa, de forma singular, o sentido e o significado da vida comunitária:

Muitas vezes, sendo educador [...] a gente não tá ali pra ensinar, a gente tá ali pra aprender com as crianças também, porque a gente aprende muitas coisas dentro da convivência, juntos. O espaço físico da aldeia ajuda muito pra aprendizagem da criança [...] No Jaraguá [...] a gente usa todo o espaço da aldeia pra fazer atividade com eles. Porque a criança, ela tem que aprender, vai aprender a lidar, convivendo, observando [...]. A partir do momento que ela ocupa aquele espaço, ela vai aprendendo: [...] a andar, caminhar, [...] a ouvir o som, vai começar a aprender também a identificar o som que ela ouve, o som do pássaro, o som dos gaviões, o som do rio, o som da árvore... ela vai captando tudo isso dentro da mente, então, ela vai armazenando aquilo dentro da mente dela. Por isso, o Guarani nunca teve escrita dentro da educação, porque ele vai armazenando tudo dentro da memória.

[...]

Dessa forma que nós educadores do CECI trabalhamos com nossas crianças, essa é a nossa educação. Nós não estamos acostumados a pegar um lápis e ficar escrevendo, ficar três ou quatro horas fechado numa sala, por que aí a criança não consegue desenvolver a aprendizagem [...]. Porque toda a parede em volta [...] não está contribuindo pra ela poder aprender [...] Porque [a parede] está prendendo todo o vento, o ar, o barulho dos pássaros, o barulho do canto das árvores [...]. A criança não está captando nada ali dentro e isso está atrapalhando a educação da criança: [...] “só esse espaço aqui meu, tudo fechado, não ouço nada, só ouço o professor mandando em mim, falando comigo pra fazer aquilo, não posso fazer aquilo”. [Assim] a criança, quando crescer, não vai ter mente aberta, vai ter mente fechada, e essa mente, [...] não consegue desenvolver o aprendizado da criança [...]. O que se faz hoje com as crianças, não só com as crianças Guarani, com as outras crianças, na rede estadual, municipal [...] é um absurdo, e eu fico observando “como que a criança vai aprender nesse lugar?” Mas eu não falo, só observando, como ela vai aprender com isso?

Então, a criança Guarani é diferente, ela tem toda liberdade, ela tem todos os espaços da aldeia pra explorar [...] A criança Guarani gosta de explorar o espaço que tem, e vai explorando e explorando, adquirindo conhecimento. [Para] desenvolver a sabedoria, ela vai explorando tudo que ela tem naquele espaço. (MACENA, 2014)

A perspectiva Mbya Guarani se distingue do modelo clássico de educação, que foi sistematizado no século XIX para a formação de pessoas aptas ao trabalho nas fábricas das sociedades eurocêntricas que se industrializavam. Nesse ambiente, havia pouco espaço para a liberdade e para o singular; ao contrário, demandava-se dos jovens aprendizes uma disciplina sedentária, na qual a circulação era controlada e a obediência às instâncias hierárquicas era fundamental, apoiada na figura dos professores e, posteriormente, dos gestores da indústria (PATTO, 2008).

Dessa forma, a educação passava a promover uma restrição da criatividade e das possibilidades de manejo das relações sociais. A escola eurocêntrica tradicional tornava-se um espaço intensificador das experiências de preconceito e das violências sociais que, posteriormente, seriam vividas pela pessoa na vida adulta. Ao mesmo tempo, a educação contribuía para a formação de mercados consumidores, tornando seu público-alvo mais dependente de discursos heterônomos e diretivos, sejam aqueles proferidos pelos capatazes, sejam aqueles propagados em livros e pela mídia.

A regulação da experiência da temporalidade também fazia parte desse pacote padronizador das mentes e dos corpos humanos, na medida em que cabia à educação treinar as crianças para que se tornassem pessoas capazes de aceitar os ritmos regulares e ininterruptos de trabalho (PATTO, 2008). Enquanto a educação eurocêntrica visa formar as pessoas para uma profissão e para o mercado, a educação diferenciada que os educadores Mbya Guarani defendem no CECI visa a formação para a vida, valoriza as parcerias nas trocas de conhecimentos entre pares:

[A criança] vai crescendo, e tudo aquilo o que ela memorizou durante aquele tempo, vai soltando aos poucos, passando pros outros. Ela não passa aquilo que memorizou em um dia, dois dias, três dias. [...] Ela vai ensinando a criança aos poucos, por isso, dentro da educação Guarani, nunca a gente fala pra criança [que tem um] tempo pra aprender, pressiona a criança pra aprender. A criança, pra mim, tem todo o tempo do mundo pra aprender, não precisa ter pressa. Então, no CECI, como educador a gente nunca avalia as crianças, ou quem aprendeu menos, quem aprendeu mais. Não existe isso na educação Guarani, principalmente quando se trata de educação infantil. Se você avaliar as crianças [...] é a mesma coisa que estar dividindo, como diria na gíria branca, é o mesmo que estar tirando. Então a gente tem que entender que a educação não é aquilo de quem aprende mais e quem aprende menos, não é assim que a gente deve tratar, porque pros brancos, não indígenas, a educação tem um significado, a educação pra ele é dinheiro. Quando ele começa a aprender, já começa a pensar em dinheiro. O Guarani não, ele pensa na gente, no futuro, ele vai aprender, e ao tempo que ele vai aprendendo as coisas pra vida dele, é pra vida dele, pra levar a cultura dele, pro futuro dele. Dele mesmo, porque é quando ele vai conseguir ensinar outras pessoas, a família, o povo dele. (MACENA, 2014)

Na compreensão Mbya Guarani, portanto, a diferença proporcionada pela liberação da criança da tutela do professor, do aprisionamento do espaço da sala de aula e das pressões do tempo e do julgamento heterônomo permite o desenvolvimento de pessoas íntegras, capazes de conhecer seus próprios limites e anseios, bem como os limites e anseios daqueles com quem convive. A formação de pessoas íntegras, não dependentes de regulações extrínsecas – ainda que articuladas aos seus coletivo de referência – promove o desenvolvimento da responsabilidade e do respeito à diferença:

Porque muitas vezes o juruá fala educação praquela pessoa que é formado, advogado, professor e outros. Falam assim “esse cara é educado porque se formou”, e muitas vezes a gente percebe que [essa]

educação não é tudo, [essa] educação não forma pessoa. A educação, ela [deveria fazer] a pessoa viver respeitada, conviver com as pessoas, essa é a [verdadeira] educação [...]. Então a gente percebe que nós, povo Guarani, [...] ensinamos as crianças para a vida [...]. A criança vai aprender pra viver, pro mundo, pra ser pessoa, pra ser gente de bem. É isso que a gente precisa no nosso país. [Aos] nossos filhos, como educação infantil, a gente sempre passa esse conhecimento e sabedoria, pra eles poderem levar isso pra eles e passarem pros filhos deles, e [...] pros netos deles e assim por em diante. Então, nossa educação ela passa de geração pra geração, e a valorização da cultura é muito importante, porque a criança, a partir do momento que percebe que pertence ao povo, ele vai com certeza valorizar, [...] se identificar como o povo, e vai começar a respeitar outro povo de cultura diferente. (MACENA, 2014)

Percebemos, portanto, que a educação diferenciada que se dá na fronteira entre a educação oferecida pelo estado laico e a cultura Mbya Guarani pressupõe uma recusa à padronização universalizante que elimina as diferenças ou as assimila em uma suposta estrutura pedagógica 'guarda-chuva', em que as diferentes culturas seriam superficialmente contempladas, num ecletismo relativista. Também pressupõe uma recusa ao dogmatismo, ao isolamento das culturas umas em relação às outras. Ao contrário, consideram-se relevantes o pertencimento e a valorização de uma posição étnico-cultural específica, capaz de acolher, a partir do fortalecimento dessa posição, outras culturas em diálogo equitativo. A partir da sabedoria Mbya Guarani, quando uma criança se torna um adulto bem formado em sua cultura, vinculado um coletivo que se fortalece com o aprofundamento de sua perspectiva étnico-cultural, tende a se tornar capaz de hospedar a alteridade sem se sentir ameaçado, eliminando, dessa forma, as disposições afetivas que poderiam levar ao desrespeito entre diferentes, como mencionamos.

O PROBLEMA DA DIVISÃO DAS PESSOAS E DOS SABERES

No debate epistemológico e ético entre as disciplinas psicológicas, as posturas ecléticas e dogmáticas aparecem como maneiras de eliminar ou reduzir as diferenças, de evitar a tensão provocada pelo contato com aquilo que desconhecemos do outro:

A atitude dogmática previne a pessoa do contato com o diferente, por meio da desqualificação do diferente como não razoável ou admissível, porque ele não se encaixa no quadro prévio de conhecimento, valores e crenças. A atitude eclética também previne a pessoa do contato com o diferente, agora, desqualificando a diferença em si: em última análise, tudo pode ser encaixado (reduzido) ao seu quadro prévio de conhecimento, valores e crenças (SIMÃO, VALSINER, 2007: p. 396).

Dogmatismo e ecletismo, como duas formas de lidar com a tensão inerente à relação de alteridade, se desdobram, no âmbito das visões do senso comum veiculadas pelas narrativas dominantes, e se articulam a duas direções de encaminhamento de políticas públicas em relação aos povos indígenas: uma delas diz respeito ao multiculturalismo, que corresponde às

tentativas de manutenção do isolamento das diferentes culturas e questiona a presença indígena em contextos que se supõe extrínsecos a eles – por exemplo, a cidade, a universidade, os espaços de decisão política. Outro tipo de política pública, agora articulada ao ecletismo, estaria ligado aos projetos assimilacionistas que pressupõem uma tranquilidade simplória nos processos de estabelecimento de laços sociais supostamente comuns a todos, coordenado por uma visão de sociedade pretensamente mais complexa e capaz de acomodar todas as diferenças.

Tanto as propostas multiculturalistas quanto as assimilacionistas são esforços na direção de evitar as tensões inerentes ao inquietante contato com a alteridade. De um lado, excluem-se as diferenças do convívio, isolando e dificultando o acesso do indígena ao pretenso território dos não indígenas; de outro, destitui-se a especificidade da identidade indígena no mundo contemporâneo.

As políticas públicas de educação e saúde diferenciadas enfrentam o desafio de superar o assimilacionismo e o multiculturalismo (GUIMARÃES, 2012; 2014) na direção da produção de diálogos equitativos com os povos indígenas e seus saberes milenares. A introdução da escola nas comunidades, entre outras instituições historicamente exóticas ao contexto indígena, não pode ser feita sem uma reflexão sobre suas implicações no fluxo das práticas comunitárias, bem como não se pode descartar a necessidade de um trabalho de mediação importante entre as distintas formas de sintonização dos ritmos da vida nas instituições e nas comunidades. A seriação das crianças em classes escolares nos parece um caso paradigmático das tensões que a presença institucional produz na vida comunitária.

Vou fazer um breve comentário sobre a divisão das crianças que hoje no CECI a gente procura atender. Como disse no início, a gente não tem costume de dividir as crianças, e hoje tem essa dificuldade quando [as crianças] são transferidas da unidade [CECI] para a escola do Estado. Quando a gente transfere a criança para a escola do Estado, ela tem dificuldade de entender o porquê dessa divisão do Estado, de classe, então ela tem dificuldade quando há essa divisão de classe, por exemplo, [na escola do] Estado [...] tem primeira, segunda, terceira, quarta, quinta e [...] sexta série, sexto ano. Então a criança começa a ser dividida, [...] ela não entende. Por que essa divisão? [No] Centro de Educação e Cultura Indígena, que é do município, [...] não tem divisão, porque que na escola do Estado tem que ter divisão? Então a criança, eu entendo que, a partir do momento que ele vai crescendo com essa divisão, ele vai tendo esse preconceito, a discriminação [...] (MACENA, 2014).

A vivência da divisão entre os colegas da escola se espelha na divisão de classes da sociedade e se desdobra na seriação dos conhecimentos e na hierarquização das relações pessoais de forma distinta à maneira preconizada pela sabedoria Mbya Guarani:

[...] é importante pra nós, não dividir as crianças. [...] A divisão não é legal, em qualquer cultura [...]. Quando se trata de educação, por isso que hoje [...] é muito difícil conviver, em sociedade, em comunidade e um entender o

outro, porque a criança, ela cresceu já dividida. [...] Lá fora [muitas vezes] a criança é dividida por classe social, uma coisa que nós não temos na aldeia. Na aldeia nós somos uma família, não tem a classe mais rica ou mais pobre, ou mais, a classe média, não existe. Na aldeia nós somos uma família, nós somos um povo, ninguém é mais do que outro na aldeia, e aqui fora, fora da aldeia é diferente, às vezes a criança do rico, que é aquele de classe alta, ele não deixa brincar com o filho de classe mais pobre[...]. “não, ele não pertence à nossa classe, você não pode brincar porque ele não faz parte da nossa classe”, e a criança vai crescendo com aquela mente, e as crianças são divididas desde os pequeninhos, e quando ela crescer, quando ela tem uma certa idade, ela não consegue respeitar as pessoas, ela começa a discriminar, começa com preconceito. [...] Outro dia eu estava fazendo palestra com o pessoal da escola do estado, e uma criança levantou e falou pra mim assim: “eu não quero mais estudar na escola do estado!”, aí eu falei assim: “por que? O que que está acontecendo? Por que você não quer estudar? É muito bom”, aí ela falou assim “não, porque, na escola do estado, nós somos divididos, e muitas vezes, de quinta série, que eu sou da terceira série, e da quinta série, a própria criança Guarani levantou pra mim e falou assim “você é burro, você não aprendeu nada, eu sou da quinta série porque eu aprendi mais do que você, você está atrasado”. (MACENA, 2014)

A divisão social fomentada pela burocracia do Estado e reproduzida acriticamente pela escola acaba por tornar as pessoas vulneráveis, assujeitadas ao poder centralizado de onde supostamente emana o conhecimento, esgarçando a força dos vínculos comunitários que sustentariam afetivamente a coesão social. A divisão das crianças na escola tem como efeito a fragmentação dos laços sociais e dos valores milenares das tradições ameríndias: “isso não faz parte da cultura Guarani, [...] nós somos um povo, nós somos uma comunidade, nós somos Guarani e nós não podemos ser divididos”. A indivisibilidade dos valores culturais comunitários incide sobre os processos de construção da pessoa, que, internalizados, tornam a pessoa capaz de transitar e de se relacionar de maneira íntegra em múltiplos espaços e contextos socioculturais:

[...] Às vezes as pessoas saem e não são reconhecidos mais como indígenas, mas, dentro da visão Guarani, é uma terra só. Hoje ainda a gente não tem essa visão de divisão, nossa visão não é dividir, nossa visão é uma terra só de todo mundo. Por exemplo, o índio que mora lá na Argentina, no Canadá, lá nos Estados Unidos, dentro da nossa visão Guarani, não é índio americano, não é índio argentino, índio boliviano, não. É o mesmo índio brasileiro, porque é uma terra só. Pra nosso conhecimento, não tem divisão, quem dividiu tudo, essa terra toda, em país, em estado por estado, foi o branco, não foi o indígena, não foi o povo indígena que dividiu, foram os brancos que dividiram: país, estado; não satisfeito, dividiu município, dificultando cada vez mais a circulação dos povos indígenas dentro do seu território devido a essa divisão. (MACENA, 2014)

CONSIDERAÇÕES FINAIS: A CONSTRUÇÃO DE DIÁLOGOS NA FRONTEIRA ENTRE CONHECIMENTOS DIVERSOS

A Psicologia Dialógica propõe que o diálogo depende da disponibilidade para se vivenciar a relação de alteridade, para rupturas com preconceções no sentido de se ampliar os horizontes do conhecimento já construído (SIMÃO, 2010). Essa disponibilidade, contudo, depende da construção de condições

subjetivas para que as inquietações na relação com o outro não sejam vividas como ameaçadoras, produzindo os afetos ambíguos do medo e da agressividade presentes nas atitudes preconceituosas e de invisibilização da diferença. Contemporaneamente, os espaços institucionalizados de formação têm um papel fundamental para as comunidades indígenas, pois, com a efetivação do direito a uma educação escolar específica, cada vez mais crianças das comunidades passaram a se constituir afetivo-cognitivamente também nesses espaços. Cabe à Psicologia Cultural compreender a complexidade do processo de mediação interétnica de saberes que envolvem tensões objetivas e subjetivas nas relações entre os atores que constroem as disciplinas acadêmicas e os saberes tradicionais.

As imagens preconcebidas que construímos dos outros são, em grande medida, não racionais e servem às necessidades emocionais e ego-protetoras, de modo que nem mesmo o desenvolvimento científico-intelectual é capaz de prevenir as atitudes preconceituosas na relação com o diferente (JAHODA, 1999). Na medida em que a superação de preconceções depende de um envolvimento afetivo-cognitivo com a alteridade, a Psicologia Cultural pode colaborar com a construção de diálogos equitativos no contexto interétnico, na direção do fortalecimento da reflexividade cultural, tendo como base a autoafirmação étnica, que nos parece condição para a construção do respeito à diferença. Nesse ensejo, a tarefa dos educadores dos CECIs de São Paulo não é fácil:

[...] como educador, [...] meus alunos são pequeninhos, de 3 a 5 anos. Tem [que ter] muito cuidado com esse início, [em] que eles começam a visualizar o mundo. A convivência em grupo, com o mundo e outras crianças é muito importante né? Tem que tomar muito cuidado [ao] ensinar essas crianças, tem que ser um ensinamento muito devagar pra entenderem muito bem como é conviver com pessoas, como conviver [em] comunidade, pra eles terem essa noção de que eles pertencem ao grupo Guarani, que é uma comunidade, que é um povo, pra poderem entender isso, pra que [...] possam se valorizar e valorizar o povo deles, e se identificar como povo. (MACENA, 2014)

O processo lento de aprendizagem e desenvolvimento pessoal é bidirecional, depende da experiência do educador que traz consigo a formação pessoal que adquiriu por meio de sua imersão na tradição de seu próprio povo, ao mesmo tempo que depende da liberdade do aprendiz, que tem facilitadas suas condições de exploração do mundo e das relações com os demais de sua comunidade, para em seguida ampliar os horizontes em meio a outras comunidades, outros povos e em todo o mundo. A sabedoria Mbya Guarani não se identifica com um conhecimento que parte da abstração para a vida; pelo contrário, está fortemente ancorada na elaboração da experiência:

[...] A criança vai aprender aos poucos e, mesmo crescido, a gente vai aprendendo. A gente não para de aprender, por que nós, com o nosso olhar pra o nosso conhecimento, a gente aprende cada dia, no passo, na corrida, no tempo, a gente vai aprendendo, olhando. E assim a criança Guarani vai aprendendo a observar. Por isso, como educador, quando eu chego no CECI, as crianças não ficam perto de mim, elas ficam

brincando em volta, elas têm a liberdade de fazer o que querem, aí ela vai aprendendo de acordo com a liberdade. Por que segurar em mim pra aprender? Só por que sou educador que vai ter que andar três, quatro horas comigo, colado? Não, não é assim, ela tem que explorar o espaço dela mesmo, pra poder aprender e [se] desenvolver [...]. (MACENA, 2014)

O diálogo interétnico pode contribuir na busca de formas de se viabilizar a liberdade necessária ao aprendizado com as metas instituídas nas políticas públicas de educação ou revisar as metas para que cumpram seu sentido ético de contribuir para a emancipação do público-alvo dessas políticas:

Então é assim, outro dia eu estava falando, hoje eu sou formado. Não sou formado na rede estadual, eu sou formado dentro da minha cultura, os mais velhos me formaram pra ser educador das crianças da aldeia, mas dentro da cultura indígena, dentro da minha aldeia eu sou reconhecido pelo meu povo, eu sou educador, eu tenho sabedoria e conhecimento pra trabalhar com criança Guarani, com pequeninhos. Não foi o Estado que me indicou, não foi o Estado que me formou, porque o Estado não tem condições de me formar dentro da minha cultura, quem tem condições de me formar, como educador, é meu povo, são meus velhos da aldeia, são líderes espirituais. Eu sou formado por eles, eu sou indicado por eles [...]. (MACENA, 2014)

A legitimação dos processos autônomos de formação por parte do Estado parece ser um bom caminho para que as comunidades indígenas possam encontrar as formas singulares de superação das vulnerabilidades psicossociais, que são resultantes dos processos coloniais e pós-coloniais de marginalização e conflito que envolvem a luta pela terra, a invisibilização dos povos, o preconceito e o questionamento da identidade indígena no mundo contemporâneo. Nesse sentido, os educadores dos CECIs apresentam reflexão e encaminhamentos bastante avançados, conquistados em negociação com o poder público:

[...] Hoje que nós temos essa liberdade, a gente faz nossa atividade conforme nosso dia a dia, conforme nosso mês, porque nossa atividade vai mudando mês a mês; por exemplo, mês de agosto, a gente tem uma atividade batismo do chimarrão, com os homens, depois com as mulheres, tudo isso entra como atividade [do CECI]. Essa atividade entra como educação das crianças; esse mês, por exemplo, a gente só fala de batismo do chimarrão. Qual o significado do batismo do chimarrão? O que significa isso? Então a gente tem, não só o Centro de Cultura, a gente tem também uma casa de reza, porque pra nós o conhecimento, a base, [...] está dentro da casa de reza. [...] Quando se trata de educação do povo Guarani, ele trata muito da religião, porque a religião é importante, pra que a criança possa aprender o que é educação. Porque, muitas vezes, a gente começa de cima pra baixo né, e o Guarani gosta de aprender de baixo pra cima, entendeu? Por isso que ela vai no sentido certo, ela nunca vai ao contrário, por isso que nossas crianças, elas aprendem desde pequenininho, desde uns três, quatro anos, elas vão participando de atividades dependendo da idade, não só na aldeia, mas dentro de cada família, com os pais, observando, e assim ela vai aprendendo. Dessa forma é a criança Guarani. Tem coisa que a gente aprende praticando né? (MACENA, 2014)

Exatamente as coisas que se aprende praticando são as mais difíceis de serem ditas, são apenas compartilháveis por meio de costumes e ações compartilhadas e compreendidas “de baixo para cima”. Conforme também explicitado na Carta de Manaus

[...] tais costumes e práticas devem ser as referências para o pleno exercício da capacidade dos povos para gerirem os processos de educação, promoção da saúde, economia, alimentação, apropriação de saberes e escolhas quanto ao que pretendem construir para as futuras gerações. (Abrasmé, 2014)

AGRADECIMENTOS

Agradecemos a Xeramõi Karai Poty (José Fernandes), que nos ensinou muitas coisas, transmitindo seus conhecimentos e sabedoria; a Xejury'i Para Poty (Dona Rosa), grande líder espiritual que continua ensinando e transmitindo seus grandes conhecimentos e sabedoria. À família de Pedro Macena, grande apoiadora em sua caminhada e a todo o povo Guarani, de todos os Estados do Brasil: adultos, xeramõis e jovens, que, segundo Pedro Macena, o fizeram entender o que realmente é ser Guarani. Pedro agradece, ainda, ao Instituto de Psicologia pela oportunidade de proferir lá a conferência que resultou neste texto, e também a todos os Juruás que têm apoiado a luta dos povos Guaranis. Agradecemos a Bruna Lanzoni Muñoz, estudante de graduação do curso de Psicologia, participante do projeto Rede de Atenção à Pessoa Indígena da Pró-Reitoria de Cultura e Extensão da USP, pela transcrição dos depoimentos do III Fórum A Presença Indígena em São Paulo; à PrCEU-USP e ao CNPq pelos apoios às iniciativas de extensão e pesquisa que resultaram neste texto.

REFERÊNCIAS

- ABRASME. Carta de Manaus: por uma saúde integral aos povos indígenas: Carta aberta com recomendações para a promoção da saúde indígena integral, com propostas elaboradas no **IV Congresso Brasileiro de Saúde Mental**, 6 de setembro de 2014. Disponível em <<http://Psicologiacultural.ip.usp.br/sites/default/files/Carta%20de%20Manaus.pdf>>.
- CROCHÍK, J. L. O conceito de preconceito e a perspectiva da Teoria Crítica. In: CROCHÍK, J. L. (Org.). **Perspectivas teóricas acerca do preconceito**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2008.
- GUIMARÃES, D. S. Scientific concepts and public policies: Semiotic-cultural obstacles concerning intergroup and intercultural relationships. **Culture & Psychology**, 18(3): 345-58, 2012.
- _____. Introdução – Indígenas entre a Amazônia e São Paulo: atravessamentos dialógicos. In: RODRIGUES, R. A. (Org.). **Sofrimento mental de indígenas na Amazônia**. Parintins, AM: Edua, 2014.
- IDETI (Produtor); DUWE, E. (Diretor). **Tenonderã – um olhar para o futuro**. São Paulo, 2010. Disponível em: <<http://vimeo.com/20263900>>. (Documentário)
- JAHODA, G. **The Images of Savages: Ancient Roots of Modern Prejudice in Western Culture**. New York: Routledge, 1999.
- MACENA, P. L. Saúde e educação indígenas: oralidade, cultura e políticas públicas. Palestra proferida no **III Fórum: A Presença Indígena em São Paulo**. Instituto de Psicologia da USP, em 9 /10/2014. Disponível em: <<http://Psicologiacultural.ip.usp.br/sites/default/files/Carta%20de%20Manaus.pdf>>. Acesso em 03 de novembro de 2015.
- MOURA, M. L.; GUIMARÃES, D. S. Reproduction and its Transformations: Social Relationships in educational institutions. In: OMI, Y.; RODRIGUEZ, L.; PERALTA, M. C.; VALSINER, J. (Org.). **Lives and Relationships: Culture in Transitions Between Social Roles**. Charlotte, NC: Information Age Publishing, 2013.
- PMSP. Centro de Educação e Cultura Indígena – CECI. **Proposta Política Pedagógica**. São Paulo: Prefeitura do Município de São Paulo, 2004.
- SIMÃO, L. M. **Ensaio Dialógicos; compartilhamento e diferença nas relações eu outro**. São Paulo: Hucitec, 2010.
- _____. VALSINER, J. (Ed.). General Conclusions: Multiple Faces of Otherness Within the Infinite Labyrinths of the Self. In: SIMÃO, L. M.; VALSINER, J. **Otherness in Question: Labyrinths of the self**. Charlotte: Information Age Publishing, 2007.

POR UMA PSICOTERAPIA INSPIRADA NA SABEDORIA IORUBÁ

Ronilda Iyakemi Ribeiro¹

EMENTA: Apoiada em conhecimentos advindos da Psicologia, da Antropologia e de fontes originárias do saber iorubá. Ensaio sobre movimentos pró-diálogo entre Psicologias de Quarta Força e o saber tradicional iorubá (negro-africano). A abordagem desse tema, necessariamente beneficiada pela adoção de uma perspectiva etnopsicológica, está fundamentada na contribuição teórico-metodológica de Pichón-Rivière e seguidores.

PALAVRAS-CHAVE: iorubás; Psicoterapia; Psicologia Transpessoal.

1 Doutora em Psicologia e em Antropologia da África Negra. CRP-06/760. USP e UNIP. São Paulo, SP. E-mail: iyakemi@usp.br

APRESENTAÇÃO DO TEMA

No presente contexto, retomo temas já abordados em publicações anteriores (RIBEIRO, SÂLÂMÌ, DIAZ, 2004; RIBEIRO, SÂLÂMÌ, 2008), cuja leitura integral recomendo aos interessados. Esses textos foram produzidos ao longo de anos de diálogo com Sikiru Sâlâmi, doutor em Sociologia e babalorixá nigeriano (iorubá), e Ricardo Borys Córdova Diaz, babalaô cubano, Ogunda Leni em Ifá. De minha parte, falo apoiada em conhecimentos advindos da Psicologia, da Antropologia e de fontes originárias do saber iorubá. O referido diálogo foi, sem dúvida, favorecido pelo fato de compartilharmos conhecimentos e convicções brotados da mesma fonte: o *Corpus Literário de Ifá*, imenso acervo da sabedoria iorubá, zelosa e carinhosamente preservado pelos babalaôs africanos ao longo de milhares de anos, por meio da longa cadeia de tradição oral. Os ensinamentos, assim preservados, foram trazidos para os países da diáspora africana. A abordagem desse tema certamente se beneficia da adoção de uma perspectiva etnológica em Psicoterapia.

INTRODUÇÃO

Ao tratarmos de possíveis leituras de fatos psicológicos, lembramos que o longo processo de capacitação profissional de psicoterapeutas inclui a formação de óticas de leitura: diariamente, os aprendizes dirigem-se à escola e entregam seus olhos para a modelagem dos cristalinos. Configura-se gradativamente um modo particular de leitura da realidade, a partir da qual serão estabelecidos padrões de intervenção. Muito bem. Vai se construindo, no dizer de Pichón-Rivière, um Esquema Conceitual Referencial Operativo (ECRO), esquema de conceitos que serve de referencial para a leitura da realidade e a partir do qual se opera sobre ela.

Enquanto as universidades empenham-se no preparo dessas lentes, os universitários continuam andando por aí, no mundo dos não iniciados no “saber”. E, se tiverem sorte, outras lentes serão moldadas por outros mestres, possibilitando formas alternativas de leitura da mesma realidade. Em fotos antigas, vemos o vovô sobrepondo dois óculos para enxergar melhor. Se utilizada adequadamente, a sobreposição de duas ou mais lentes de leitura possibilitará – uma vez superada a fase do borrão – o delinear de formas que, configuradas com nitidez, permitem alcançar significados antes insuspeitados.

A perspectiva etnológica em Psicoterapia exige o moldar de múltiplas lentes. Utilizamos uma expressão de Moffatt para lembrar que, ao “decapitar culturalmente” a pessoa que busca atendimento psicoterápico, nós a despersonalizamos. Práticas psicoterápicas que desconsideram crenças e expressões culturais, pelas quais a pessoa se reconhece e se assume enquanto tal, promovem desqualificação e favorecem uma relação em que “o senhor ordena a seu servo” que se cure, mas não o resgata para aquilo que ele é com seu povo, seus valores, seus mitos. A “cura” processada com base em valores e normas “cultas” – colonizadas – decapitam culturalmente a pessoa que busca o atendimento. (MOFFATT, 1984: p. 17). Entre nós, é sobejamente conhecido o

fato de o exercício dos profissionais da Educação, do Trabalho e da Saúde ser fortemente marcado pela antinomia civilização-barbárie apontada por Moffatt.

Grande é o desafio de compreensão do que seja o povo brasileiro, com sua alma mestiça, mesclada de tantos povos, de tantas origens, com seu simbolismo incomparavelmente rico. Primeiro colocado em população negra fora da África, nosso país exige, para compreensão das identidades individuais e coletivas, um conhecimento da sabedoria tradicional africana, pois muito do que podemos chamar ECRO brasileiro acha-se constituído de elementos trazidos por africanos: suas concepções africanas de tempo, espaço, universo e pessoa definem boa parte desse ECRO, cujo conhecimento pode favorecer a intervenção clínica.

Associar formas de terapia popular aos consagrados recursos de uma Psicologia construída no mundo branco ocidental certamente constitui caminho promissor na busca de superação do sofrimento e da solidão. Dentre as múltiplas possibilidades de leitura negro-africana da realidade, elejo a concepção dos iorubás, cujo território de origem estende-se pelos países Nigéria, Togo e República do Benin.

Para os africanos, o mundo visível manifesta um mundo invisível. Num universo compreendido como uma enorme rede de conexões, imensa teia em que, como diz Erny (1968: p. 62),

não se pode tocar o menor elemento sem fazer vibrar o conjunto, tudo está ligado a tudo, solidária cada parte com o todo (o homem acha-se ligado a todos os demais seres): de Deus a um grão de areia o universo africano é sem costura.

O sagrado permeia todos os setores da vida africana, sendo impossível distinguir nitidamente o espiritual do material nas atividades cotidianas. Uma força, poder ou energia permeia tudo, e o valor supremo é a vida, a força vital, não apenas física, que entre os iorubás é denominada axé. Considera-se felicidade a posse da força e infelicidade sua privação: feliz é o homem forte; e, sendo forte, é ele saudável fisicamente, bem equilibrado psicologicamente, possuidor de recursos econômicos, bem-sucedido socialmente, chefe de família numerosa, capaz de viver em paz com seus ancestrais. Tal força, como qualquer outra, pode ser adquirida ou transmitida; pode aumentar até atingir sua expressão máxima ou diminuir até o esgotamento total.

Seu acúmulo manifesta-se física e socialmente como poder, enquanto seu esgotamento traduz-se como doença física ou adversidades de toda ordem. Se bem administrado, aumenta com o passar do tempo e o acúmulo de experiência, decorrendo disso a fertilidade, a prosperidade e a longevidade. Elementos distintos têm qualidades de axé distintas; cada Orixá tem seu axé específico.

Por ocasião da diáspora forçada pela escravidão, um grande contingente de iorubás foi conduzido às Américas e ao Caribe. No Brasil, sua presença é expressiva, e a cultura de Orixás, divindades de seu panteão, integra nosso patrimônio cultural, artístico e social, marcando profundamente a identidade nacional com traços africanos.

Os iorubás consideram a pessoa constituída de partes que estabelecem relações entre si e com forças naturais, sociais e cósmicas. Dessas partes, somente o corpo físico (*ará*) é visível. As demais partes (*ojiji*, *okan*, *emi* e *Ori*) são invisíveis. Consideram ainda, na constituição do humano, alguns elementos extrínsecos (*egbé*, *ojó* e *ilê*). As limitações próprias desta publicação impossibilitam a exposição pormenorizada desses componentes da constituição humana. No entanto, para nós, psicólogos, é interessante particularizar detalhes sobre a compreensão iorubá de dinamismo psíquico, que envolve basicamente três instâncias: *Ori*, *ori* e *iwá*.

O sentido literal de *ori* é “cabeça”. Adoto grafar essa palavra com letra inicial minúscula (*ori*) quando me refiro à cabeça física e com letra inicial maiúscula (*Ori*) quando me refiro ao Orixá Ori, divindade pessoal, equivalente – mantidas as devidas proporções – àquilo que conhecemos por *Self* ou Eu Superior. Considerado uma divindade, Ori é cultuado, recebe oferendas e orações, pois se *ori inu* (cabeça interior) estiver bem, o homem estará em boas condições.

Iwá é o conceito iorubá que sintetiza o que chamamos de “caráter”, “personalidade”, “atitudes” e “comportamentos”. A educação e a religião têm por meta formar *omoluwabi*, pessoas de *iwá* bem desenvolvido, o que implica, necessariamente, a formação de indivíduos solidários. As pessoas podem ser *iwapelé*, dotadas de bom *iwá*, ou *iwabuburú*, dotadas de mau *iwá*. Os *iwapelé*, reverentes, serenos, responsáveis, pacientes, equilibrados e harmoniosos, são chamados *alakoso*: onde quer que estejam, favorecem bons acontecimentos à sua volta – indispensável dizer que os *iwabuburú* são exatamente o contrário disso tudo. Diz o ditado: *Iwá re ni o nse e!* (“Teu *iwá* proferirá sentença contra ti!” – ou em teu favor).

Como cada *ori* pode ser *rere* (*ori* de sorte, bom *ori*) ou *buruku* (*ori* de azar, mau *ori*), as dinâmicas psicossociais resultam da interação entre *ori rere* ou *ori buruku* com *iwápelé* ou *iwábuburu*, em todas as possibilidades combinatórias desses fatores.

Um *olori buruku* (portador de um mau *ori*) pode ter suas condições atenuadas pelo fato de ser *iwápelé*, isto é, uma pessoa “azarada” pode ter boas chances de progresso caso seja dotada de bom *iwá* e discipline a si mesma no sentido de proceder corretamente. De outro lado, um *olori rere* (portador de um bom *ori*) poderá ver-se prejudicado pelo próprio *iwá* se for *iwábuburu*, ou seja, pode estragar as próprias oportunidades de progresso em decorrência de ações incorretas. *Ori rere* é mantido e fortalecido por *iwápelé* ou prejudicado por *iwábuburu*.

Do mesmo modo, não há ritual que isente de obedecer às regras do código ético moral estabelecido. Cada qual tem que identificar e reconhecer os erros que comete, buscar formas de não cometê-los e, ainda, buscar recursos para sanar os efeitos de erros já cometidos. Isso porque, como diz o *Odu Idi Meji*, você pode se arrepender de atos cometidos no passado, mas o arrependimento não o isenta de assumir as consequências desses atos no presente. Lembrando que, para atingir o ideal de *viver forte* nos planos natural, social e espiritual, é preciso ter *axé*, energia que flui em todos esses planos, força vital indispensável à consecução de qualquer objetivo.

Resumindo, no universo entendido como uma grande rede de participação, em que ocorrências do plano visível relacionam-se intimamente a outras do plano invisível, a pessoa constituída de porções visíveis e invisíveis, capaz de atuar conscientemente nos vários planos e instâncias e de neles manipular a força vital, pode, ao administrar o jogo de forças estabelecido pela qualidade de seu *ori* (*rere* ou *buruku*) e de seu *iwá* (*pelé* ou *buburu*), promover seu desenvolvimento para tornar-se *forte* (longeva, fecunda e próspera) e contribuir para o bem-estar de sua coletividade. Nesse complexo ocupa lugar de honra o conselho, que deve ser solicitado, compreendido e obedecido. Todo conselho advindo do oráculo inclui a recomendação de interdições (*ewo*) e de um ebó específico, que, por meio da manipulação bem orientada da força vital, afasta o mal ainda não instalado, neutraliza ou atenua o já instalado e atrai o bem.

Como as moléstias físicas e outros desequilíbrios são considerados resultantes da ação de múltiplos fatores de ordem natural, sobrenatural ou mística, seu diagnóstico, realizado por meio de entrevista ou consulta oracular, evidencia suas causas e indica meios de intervenção. Os recursos médico-mágicos incluem rituais, pois certas substâncias naturais têm, além dos princípios ativos, qualidades inerentes de significado oculto. Recursos mágicos e medicinais se entrelaçam de tal modo que, em certos rituais, se torna difícil discriminar entre uns e outros.

Cabe agora perguntar: num contexto sociocultural que concebe desse modo o homem em suas relações com o universo, como são compreendidos os desequilíbrios e desajustes psicológicos e que propostas psicoprofiláticas e psicoterápicas mostram-se possíveis e coerentes com tal ECRO?

A noção iorubá de *pessoa*, de caráter holístico, supõe saudável o indivíduo que, de modo solidário, realiza o próprio destino. Supõe também a saúde psíquica associada a uma indispensável solidariedade entre os diversos homens no Homem e entre os diversos componentes – visível e invisíveis – de sua constituição. Por meio do conhecimento de aspectos de seu *ipin Ori*, ou seja, dos desígnios de seu destino pessoal, a pessoa define os passos de sua caminhada, respeitando os valores fundamentais do grupo a que pertence.

Perguntemos agora: a Psicologia pode dialogar com a concepção iorubá de *pessoa*, *psiquismo humano*, *saúde*, *doença* e *cura*? Como essa concepção poderia ser incluída em projetos de *saúde física* e *psicossocial*?

Parece-me que um bom diálogo com a tradição iorubá somente vale a pena de ser estabelecido com uma das psicologias da Quarta Força, ou seja, uma Psicologia Transpessoal, dado o fato de tais psicologias incluírem fenômenos da transindividualidade, ou seja, considerarem aspectos que transcendem o eu individual:

[...] a orientação transpessoal tem como conceito principal a "autotranscendência", o que, em última análise, a diferencia da orientação humanista, cujas metas básicas de desenvolvimento localizam-se na "autorrealização" do homem como pessoa. Assim, na psicoterapia transpessoal, a capacidade humana para a "autotranscendência", além da "autorrealização", é reconhecida como etapa final do desenvolvimento. (TABONE, 1988 *apud* BOAINAIN, 1998: p. 18).

CONCLUSÃO

A partir do exposto, verificamos que uma Psicologia inspirada na sabedoria negro-africana deverá ser incluída entre as psicologias da Quarta Força, por suporem a possibilidade de autorrealização e autotranscendência. Propostas psicoprofiláticas e psicoterapêuticas fundamentadas nos princípios de saúde, doença e cura e em concepções negro-africanas de homem considerarão aspectos físicos, anímicos e espirituais, além dos socioculturais e, tendo por objetivos que a autorrealização e a autotranscendência serão, sempre que necessário, associadas a outros recursos educacionais e terapêuticos.

Ao tratarmos desse assunto é bastante frequente o surgimento das perguntas: Então, como é que faz? Que técnicas mostram-se úteis a intervenções psicoterápicas fundadas nessas concepções?

Lembrando serem válidas todas as técnicas desenvolvidas pelas diversas psicologias, desde que coerentes ideológica, epistemológica e metodologicamente com as concepções de natureza, devir e destino humanos, de saúde, doença e cura adotadas, concluímos: é fundamental, para o terapeuta, ter claramente explicitadas para si as próprias concepções, para que sua prática não se divorcie nem das convicções teóricas nem de seu corpo de crenças. Se vamos interpretar sonhos, conduzir processos de relaxamento ou de fantasia dirigida, realizar exercícios psicodramáticos com pessoas ou almofadas, devemos ter claro sempre, para nós mesmos, que tais recursos técnicos prestam-se apenas como instrumentos a serviço de objetivos claramente estabelecidos. Sem perder de vista que as técnicas servem humildemente ao artista, aos psicoterapeutas convém exercitar sua arte, servindo-nos dos recursos técnicos disponíveis sem hipervalorizar sua importância. Lembrando sempre que o espaço terapêutico, livre/protegido, é o cadinho em que o metal menos nobre pode transformar-se em ouro.

REFERÊNCIAS

- BOAINAIN JR., E. **Tornar-se transpessoal. Transcendência e espiritualidade na obra de Carl Rogers**. São Paulo: Summus, 1998.
- DOPAMU, P. A. de. **The scientific basis of traditional medicine with particular reference to the yoruba of Nigéria**. Ilorin: University of Ilorin, 1989.
- ERNY, P. **L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique noire**. Paris: Le livre africain, 1968.
- LASCH, C. **A cultura do narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio**. Rio de Janeiro: Imago, 1983.
- MOFFATT, A. **Psicoterapia do oprimido. Ideologia e técnica da psiquiatria popular**. São Paulo: Cortez e Moraes, 1984.
- NORONHA, M. La aproximación de la Psicología a la Etnología: producto y historia (II). **Rev. Psiquiatria Fac. Med. Barna**, 21(1):16-22, 1994.
- PICHÓN-RIVIÈRE, E. **El proceso grupal: del psicoanálisis a la Psicología Social**. Buenos Aires: Nueva Visión, 1977.
- RIBEIRO, R. I. **Alma africana no Brasil. Os iorubás**. São Paulo: Oduduwa, 1996.
- _____; SÂLÂMÌ, S. K. *Omoluwabi, Alakoso*, teu caráter proferirá sentença a teu favor! Valores pessoais e felicidade na sociedade iorubá. In: ANGERAMI, W. A. (Org.). **Psicologia e Religião**. São Paulo: Cengage Learning, 2008.
- _____; SÂLÂMÌ, S. K.; DIAZ, R. B. C. Por uma psicoterapia inspirada nas sabedorias negro-africana e antropológica. In: ANGERAMI, V. A. (Org.). **Espiritualidade e prática clínica**. São Paulo: Thomson, 2004.
- SÂLÂMÌ, S. K.; RIBEIRO, R. I. **Exu e a ordem do universo**. 2. ed. São Paulo: Oduduwa, 2015.
- TABONE, M. **A Psicologia Transpessoal**. São Paulo: Cultrix, 1988.

ÓTICA NEGRO-AFRICANA (IORUBÁ) NA FORMAÇÃO EM PSICOLOGIA ESCOLAR E EDUCACIONAL

Eduardo Ribeiro Frias¹

RESUMO

FRIAS, Eduardo Ribeiro. **Ótica negro-africana (iorubá) na formação em Psicologia Escolar e Educacional.** São Paulo, CRP SP, Seminário Na Fronteira da Psicologia com Saberes Tradicionais – Técnicas E Práticas, 25 de setembro de 2015.

Esta apresentação tem por foco a inclusão de temas relativos às tradições africanas no âmbito da formação de profissionais para atuar em Psicologia Escolar e Educacional. Tal inclusão justifica-se pela necessidade de romper o silêncio que ainda paira sobre tudo o que se refere à África, aos africanos e a seus descendentes, de tão marcante presença na formação sociocultural brasileira. Particularizo dados sobre a educação da criança iorubá e procuro contribuir para os debates sobre a formação de psicólogos como sujeitos do conhecimento e como cidadãos capazes de exercer uma psicologia crítica que contribua para a construção de uma escola democrática, capaz de realizar a tarefa que lhe compete. Conclui-se que os psicólogos escolares devem manter-se atualizados sobre as políticas públicas escolares vigentes e, simultaneamente, preservar contato com a força contida nos arquétipos de criança, de mestre e de discípulo.

PALAVRAS-CHAVE: Psicologia Escolar e Educacional; iorubás; formação de psicólogos.

1 Mestre, CRP-06/55240-5, UNIP. São Paulo, SP. E-mail: edfrias90@hotmail.com.

BREVE APRESENTAÇÃO DO TEMA

Trato aqui do que venho presenciando na condição de pesquisador e de supervisor de estágios em Psicologia Escolar e Educacional e daquilo que venho realizando como ativista social no Parque Peruche (Casa Verde, município de São Paulo). Visando contribuir para a constituição de psicólogos como sujeitos do conhecimento, no âmbito de estágios supervisionados, tenho proposto, ainda de modo tímido, a reflexão sobre temas pouco debatidos, entre os quais inclui-se o da riqueza de elementos das tradições africanas, particularmente os da sabedoria iorubá. Justifica-se a inclusão de tais temas no rol de assuntos a serem debatidos pelo fato de nós, brasileiros, termos herdado forte componente genético e cultural desse grupo étnico da África Ocidental e pelo fato de pairar um pesado silêncio sobre tudo o que se refere à África, aos africanos e a seus descendentes.

Nesta exposição, particularizo dados sobre a educação da criança iorubá, grupo étnico da África Ocidental (Nigéria, Togo e República do Benin), apoiado em minha familiaridade com esse grupo negro-africano e no diálogo continuamente mantido com os iorubás de meu grupo de pertença e com parceiros do Grupo de Pesquisa Estudos Transdisciplinares da Herança Africana (CNPq-UNIP).

Concordo com Martinez (2007, *apud* SOUZA, 2010: p. 124) quando enfatiza que a formação do psicólogo deve ter por foco inicial sua constituição em sujeito do conhecimento, por meio de estímulo à intencionalidade, à autonomia, à capacidade de refletir, de tomar decisões, de produzir de modo criativo. Além de contribuir para a constituição de psicólogos como sujeitos do conhecimento, no âmbito do estágio supervisionado, lugar propício ao desenvolvimento de um olhar crítico, a nós formadores de psicólogos compete a realização de algumas tarefas. Conforme assinala Martinez, entre essas tarefas inclui-se a de alertar nossos alunos e supervisionandos para a relevância de conhecer a complexidade do dinamismo psicológico e para a responsabilidade que todo psicólogo tem de prosseguir em sua formação por meio de autodidatismo e de participação em grupos de debates.

Souza e os demais representantes da Psicologia Crítica insistem na importância de evitarmos uma leitura ingênua da escolarização e das instituições escolares, sendo imperiosa a adoção de uma ótica crítica, que não dispensa conhecimentos sempre atualizados, relativos às políticas públicas. Isso, se quisermos, é lógico, participar da construção de uma escola verdadeiramente democrática, capaz de cumprir sua missão.

Simultaneamente, tenho constatado que, para refletir sobre as práticas educacionais e psicológicas por nós adotadas, é muito bom comparar nossas crianças com outras, integrantes de outros grupos socioculturais. É fato conhecido que a concepção de pessoa diverge de grupo para grupo, segundo a lógica de cada coletivo. Com base na concepção de *pessoa* que lhe é própria, cada grupo concebe etapas do desenvolvimento humano, peculiaridades da personalidade e do caráter, modelos educacionais. Nas supervisões de estágio em Psicologia Escolar e Psicologia Educacional por mim realizadas na universidade, incluo entre os objetivos estimular o debate sobre tal diversidade.

INTRODUÇÃO

As tempestades e a neve podem destruir as flores, mas não as sementes, pois a neve as mantém aquecidas, protegidas do congelamento fatal. (TAGORE, Rabindranath. *Espíritos rebeldes*.

São Paulo: Círculo do Livro, s.d.)

Entre os iorubás, a educação tem por meta conduzir os educandos à condição de *omoluwabi*. Ribeiro e Sálami (2008) esclarecem que a palavra *iwa* sintetiza o que nós denominamos caráter, personalidade, atitudes, posturas, condutas, comportamentos e padrões de reação e assinalam que formar um *omoluwabi* é formar uma pessoa de *iwa* bem desenvolvido, o que a faz solidária, reverente e responsável. Pessoas *omoluwabi* respeitam os mais velhos, são leais com as tradições perpetuadas por membros de sua família e de sua comunidade, agem com honestidade em todas as situações públicas e privadas, estão sempre disponíveis para assistir aos necessitados. Manifestam simpatia, sociabilidade e coragem; apreciam o trabalho. Essencialmente, o cerne da educação tradicional iorubá é formar indivíduos de bom caráter, úteis aos propósitos comunitários e sociais. Assim entendida, a educação tem por tempo o cotidiano e por lugar a vida social. Quando tem início a educação iorubá? Quando a criança encontra-se ainda no ventre materno. Essa educação é realizada tanto pela gestante quanto pelas pessoas de seu entorno.

Em nossa tradição científica, buscamos reconhecer as relações causais entre o comportamento manifesto e seus determinantes, recaindo a ênfase sobre aspectos bio-psicológico-sociais. Nas tradições africanas, considerado o visível como manifestação do invisível e o aparente como expressão de uma realidade espiritual, a ênfase é atribuída ao que vibra “por detrás”, “por dentro” do manifesto. O ser é buscado para além do parecer e a ênfase recai sobre aspectos ontológicos: cada ser individual é perpassado pela vida; homem e cosmos integram a mesma e única rede de forças; relações analógicas preponderam sobre as lógicas. Isso não significa que os negro-africanos subestimem a importância da dimensão material do lugar e tempo em que vivem, pois cultivam um ideal de pessoa fecunda no trabalho e no amor, próspera e longeva.

Erny (1968) assinala que, pelo fato de a criança negro-africana ser compreendida como integrante do dinamismo cósmico, somente é possível conhecê-la se considerada nesse âmbito, ou seja, para conhecer uma criança é preciso identificar os vínculos por ela estabelecidos com pessoas, com seres naturais, com seres espirituais. É preciso conhecer quais elementos agem sobre ela e sobre quais elementos ela interfere. E exemplifica:

O jovem pastor bambara que conduz seus animais ao pasto carrega ao ombro uma cabaça decorada. Mas, para ele, esse objeto transcende sua finalidade utilitária. O meio cultural em que cresceu leva-o a ler nessa cabaça uma espécie de resumo sucinto do mundo. Os traços ali talhados indicam as direções cardinais; acima das águas, estrelas e pássaros e, próximo das águas, répteis e outros animais. Acima, um número bem definido de triângulos representa as vinte e duas categorias de seres.

Galões cruzados, contendo as estrelas definem a posição do último céu. O recipiente em si, com suas duas porções bojudas, ali presentes sem intervenção da mão, representam a terra coberta pelo céu. O pastor carrega, pois, o mundo pela alça de sua cabaça. (p. 62)

Assim compreendida, a criança somente pode ser conhecida por meio da intuição de seu ser profundo e das modificações ontológicas ocorridas ao longo de seu desenvolvimento. Fatores hereditários e socioculturais são insuficientes para conhecê-la. Para os iorubás, os nascimentos trazem para a terra (*aiye*) mensageiros do mundo espiritual (*orun*), que, considerados uma irrupção do sagrado, são recebidos com respeito e reconhecimento. Ribeiro (1996) descreve o fato de as mães iorubás reconhecerem a si mesmas como intermediárias entre as duas dimensões do ser – *orun* e *aiye*, ponte sobre o rio que separa o mundo visível do invisível. Sua importância advém, em parte, do fato de trazerem para a existência terrestre seres da dimensão espiritual. Por isso, os pais não escolhem um nome para o filho que chega: eles lhe perguntam (por meio de consulta oracular) como se chama e a que vem. Pronunciar seu nome é saudar seu ser espiritual e convidá-lo a integrar a coletividade que o acolhe.

Poeticamente, Erny diz que, durante a primeira etapa de desenvolvimento, a criança ainda não abandonou por completo seu mundo de origem, por isso seu olhar ainda busca para além do que está próximo, os horizontes que acaba de deixar. E o que compete aos educadores? Diz Erny (1968) que a nós, educadores, compete

favorecer o processo de saída da borboleta de sua crisálida e zelar para que ela não seja sufocada antes de ver o dia. Não é o educador que cria a borboleta com suas belas cores. Estas chegam até ele de longe, refletem uma passagem através do cosmos. A criança traz do cosmos muito mais do que o educador poderia lhe oferecer, renova os que a recebem, os rejuvenesce, restaura, regenera. (p. 86)

Dada a reverência devida ao sagrado, sempre presente na criança, o processo educacional é realizado com respeito, admiração e confiança; com autoridade, sem autoritarismos. Educar é permitir, e favorecer, a revelação da força pessoal.¹

Agora, pensemos: Que serviço presto a meus supervisionandos quando lhes apresento essa concepção de natureza e de desenvolvimento humanos? Talvez seja o de alimentá-los com imagens e analogias relativas aos arquétipos de criança, de mestre e de discípulo. Sabendo como uma criança é vista nas sociedades tradicionais negro-africanas, eles podem tocar, ainda que levemente, o arquétipo de criança, da mesma criança que nos habita ao longo de toda a existência: ser novo; repleto de potencialidades; signo de tudo o que se encontra em crescimento... Tratando do processo educacional, proponho que reflitam sobre as diferenças entre a relação professor-aluno e a relação mestre-discípulo.

1 *Entre as propostas pedagógicas praticadas em nosso meio, aquela cuja compreensão de pessoa mais se aproxima da concepção negro-africana é a Pedagogia Waldorf, integrante da Antroposofia (Rudolf Steiner).*

CONCLUSÃO

As tarefas reservadas a psicólogos que optam pela ação nas áreas Escolar e Educacional supõem a necessidade de responder à exigência de manter “um olho no peixe e outro no freguês”. Ou seja, exigem a adoção de uma ótica crítica, que inclua conhecimentos atualizados das políticas públicas vigentes, e, simultaneamente, a preservação de contato com o poder e a força de arquétipos, entre os quais os de criança, mestre e discípulo.

REFERÊNCIAS

- CFP. Conselho Federal de Psicologia. **Carta de Serviços sobre Estágio e Serviços-Escola**. Brasília, DF: CFP, 2013.
- _____. Conselho Federal de Psicologia. **Referências técnicas para atuação de psicólogas(os) na Educação Básica**. Brasília, DF: CFP, 2013.
- ERNY, P. **L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique Noire**. Paris : Le Livre Africain, 1968.
- RIBEIRO, R. I. **Mãe Negra. O significado iorubá da maternidade**. 1996. 192p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo.
- _____; SÀLÁMÌ, S. K. *Omoluwabi, Alakoso*, teu caráter proferirá sentença a teu favor! Valores pessoais e felicidade na sociedade iorubá. In: ANGERAMI, W. A. (Org.). **Psicologia e religião**. São Paulo: Cengage Learning, 2008.
- SOUZA, M. P. R. de. **A atuação do psicólogo na rede pública de educação: concepções, práticas e desafios**. 2010. 258f. + anexos. Tese (Livre Docência em Psicologia) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo.

RELIGIOSIDADE DE MATRIZ AFRICANA NO BRASIL E PSICOLOGIA ANALÍTICA: AS BASES PARA O DIÁLOGO NECESSÁRIO

José Jorge de Moraes Zacharias¹

EMENTA: Este texto se propõe a discutir brevemente as bases teóricas e contextuais que favorecem o diálogo entre a Psicologia Analítica em sua abordagem clínica e conceitual com os saberes tradicionais de matriz africana presentes em nossa sociedade.

RESUMO: Desde o início da construção do corpo teórico da Psicologia Analítica por seu autor C. G. Jung, a questão dos mitos, dos símbolos e dos contos ganhou grande importância psicológica como elementos analógicos de vivências profundas individuais que dialogam com as culturas e os grupos. Essa interação contínua entre vivências e símbolos, indivíduo e sociedade, ancestralidade e experiência pessoal conduziram a Psicologia Analítica à construção do conceito de *arquétipo*, que pode ser compreendido em seu sentido mais numinoso e religioso, bem como no sentido histórico e cultural dos povos. Embora tenhamos culturas diferentes que engendraram mitos e símbolos diferentes ao longo da História, as vivências humanas têm similaridades em seus aspectos mais basais, como o nascimento, a morte, a doença, atos heroicos, envolvimento amoroso, a infância e o envelhecer, entre outros. Essas vivências são expressas em mitos e símbolos que se expressam de maneira artística e religiosa nas diversas culturas. Compreender e acolher esses símbolos e imagens como representantes de vivências profundas, destituídos de quaisquer preconceitos, é fundamental para que se possa estabelecer o diálogo analítico no contexto da Saúde. No âmbito da Psicologia Analítica, o estudo dos mitos greco-romanos e judaico-cristãos é caminho fundamental, principalmente porque a grande maioria das obras dessa abordagem sempre remetem a esse contexto cultural. No caso dos psicólogos brasileiros, a importância de conhecer e acolher a simbologia e os mitos de matriz africana se apresenta como ponto fundamental na prática da Psicologia Analítica, pois nossa sociedade é composta de influências culturais diversificadas e que incluem, além do conjunto imaginário das tradições indígenas e católica portuguesa, o conjunto de mitos e símbolos de matriz africana. Disso decorre a importância que têm o conhecimento e o estudo desses conteúdos para que se estabeleça o correto diálogo entre a Psicologia, especificamente a Psicologia Analítica, com os saberes tradicionais existentes em nossa sociedade, sem a prevalência de preconceitos que impediriam a adequada escuta psicológica no contexto da saúde mental.

PALAVRAS-CHAVE: Psicologia analítica; Jung; mitologia; Orixás; religião.

1 *Psicólogo, Doutor em Psicologia Social, CRP-06/16104, docente na Unipaulistana e analista didata da Associação Junguiana do Brasil e International Association for Analytical Psychology, São Paulo, SP. E-mail: zacharias@terra.com.br*

BREVE APRESENTAÇÃO DO TEMA:

Na construção do conhecimento psicológico de base analítica junguiana, o estudo dos mitos, símbolos e contos ganha importância fundamental. Nesse sentido, é importante que o psicólogo junguiano brasileiro conheça bem o universo mítico de matriz africana presente em nossa sociedade.

BREVE INTRODUÇÃO:

A Psicologia Analítica, desde seu início, postulou a importância de se conhecer a psique por meio de imagens e símbolos que surgem na experiência individual e nos contextos cultural e histórico, como analogias da dinâmica profunda da psique e que têm seu correspondente na expressão religiosa e artística. Nesse sentido, muitos estudos tendo como base a cultura greco-romana e judaico-cristã foram desenvolvidos em conformidade com suas origens: a cultura europeia. A chegada dessa abordagem ao Brasil requer que os psicólogos que nela atuam aprofundem o conhecimento de nossas matrizes míticas, seja a católica portuguesa, a indígena, seja a africana.

A experiência humana com a natureza, seus fenômenos e ciclos, bem como com a dinâmica interior das forças instintivas e inconscientes, conduziu a formulação de imagens e símbolos arquetípicos que culminaram com o surgimento de espíritos e divindades, heróis e heroínas e seus mitos, sagas e destinos em um contexto complexo de relações (ELIADE, 1987).

Essas construções subjetivas ou simbólicas deram origem aos rituais, a sistemas de crenças e a teologias fundamentadas nas experiências vividas pelos povos, com os fenômenos naturais, com as atividades estruturantes dos grupos e na subjetivação psíquica desses elementos. Podemos dividir em três conjuntos os fenômenos ou campos de experiência que deram origem à significação psíquica ou subjetiva dessa mesma experiência. São eles os *fenômenos naturais*, a *natureza humana* e as *atividades civilizatórias*.

Ciclos e fenômenos naturais, como as estações, as chuvas, os raios e trovões, as erupções vulcânicas, os mares, os ventos, os astros, entre outros, foram subjetivados pelos povos na elaboração de mitos, deuses e símbolos. Assim também as experiências humanas fundamentais, como o nascimento, a morte, os envoltórios amoroso e sexual, a infância e o envelhecer, a maternidade e a doença foram igualmente representados no imaginário. No terceiro conjunto, temos as atividades civilizatórias que adquiriram significação subjetiva, como o guerreiro, o caçador, o curador, o rei e a rainha, o mago, o brincalhão, os velhos sábios, entre outros (JUNG, 1980).

Do ponto de vista da subjetivação, do imaginário e simbólico, essas experiências adquiriram significação profunda, associada a aspectos mais inconscientes das pulsões humanas, e foram carregadas de *numen*, de transcendência e sacralidade profundamente emocional (JUNG, 1980).

A associação das vivências com os conteúdos psíquicos mais profundos geraram os mitos, símbolos, contos e lendas que expressam não só a descrição

alegórica de eventos, mas o conteúdo ideofetivo individual e coletivo, o que Jung denominou de *arquétipo*. Estes foram expressos nas religiões e mitos ao longo dos tempos e em todos os povos, obviamente com variações nas narrativas subordinadas a contextos geográficos e históricos (JUNG, 1987).

Originalmente politeístas, as religiões remetem a divindades relacionadas a aspectos da natureza, bem como a situações biológicas humanas e a atividades civilizatórias. Por exemplo, divindades relacionadas ao Sol e à Lua, a um vulcão, ao mar; as diversas deusas-mães, os mitos de criação, as divindades da morte, doença e cura; as divindades guerreiras, caçadoras, velhas e sábias. Com o estabelecimento do monoteísmo, a única divindade reconhecida atraiu para si todos esses atributos, caso do judaísmo, islamismo e do cristianismo teológico, pois o catolicismo popular mantém em sua devoção a Maria e aos santos e anjos a mesma expressão do politeísmo ancestral (ARMSTRONG, 1994).

Na perspectiva analítica, as religiões expressam a psique coletiva e individual e se constitui em um caminho coerente para o acesso ao subjetivo e ao imaginário, principalmente no contexto do atendimento psicológico, acolhendo e compreendendo, a partir do paradigma da laicidade da ciência psicológica, esse conteúdo como a expressão simbólica da subjetivação individual indissociável da vivência pessoal.

No contexto brasileiro torna-se fundamental para o psicólogo que atua na abordagem analítica conhecer nossos mitos fundantes. Para este trabalho, focamos mais nos mitos e na religiosidade de matriz africana, tão disseminados em nossa sociedade. É muito comum que os clientes cheguem à clínica junguiana apresentando esse conteúdo simbólico, e o analista deve conhecer essa linguagem para acolher e empreender o processo terapêutico na adequada compreensão da linguagem e dos valores apresentados (ZACHARIAS, 2010).

Certa vez, atendemos uma jovem de vinte e poucos anos introvertida e tímida. Buscou a terapia para vencer as dificuldades em estabelecer um relacionamento amoroso e sexual, pois ainda era virgem. Sua grande dificuldade se devia a um acidente quando tinha doze anos, quando queimou o ventre, os genitais e as coxas enquanto brincava com álcool, o que deixou graves cicatrizes. Sua mãe não se preocupou muito com o fato e nunca a havia conduzido à cirurgia de correção estética das queimaduras. Por causa da vergonha, esta jovem nunca usava maiô ou biquíni, não frequentava piscinas ou praia, usava roupas que cobrissem suas feridas e, obviamente, não se dispunha a uma relação sexual, embora muito desejasse. Achava-se feia e inadequada, imaginando que os rapazes a rejeitariam de imediato (ZACHARIAS, 1998).

No processo terapêutico, teve um sonho: ela se via em uma praia e uma onça a perseguia. Tentou se abrigar em um barracão de madeira, mas foi inútil. Abrigou-se então em uma palhoça e a onça desapareceu. Essa palhoça era pequena e as palhas somente a cobriam da cabeça até os tornozelos, como uma capa [sic]. Em seguida à narrativa do sonho, apresentamos a ela uma foto do Orixá Obaluaê, que se encontra no livro de Pierre Verger (VERGER, 1986: p. 234). A jovem reconheceu na figura a forma como se via no sonho

e perguntou quem era. A explanação do mito de Obaluaê, que se cobre de palhas para esconder suas feridas causadas pela varíola, fez sentido com a vivência pessoal da jovem e passamos a ter essa imagem mítica como símbolo estruturante do processo analítico dela.

O processo foi norteado pelo mito principal e por seus desdobramentos, ou seja, pelas histórias que narram as relações de Obaluaê e outras divindades do panteão iorubá, especialmente Iansã. Em certa altura do processo terapêutico, a jovem disse que saía com um colega da faculdade que a cortejava e ela pode ter sua primeira relação sexual, que foi satisfatória. Passadas algumas sessões, ela nos surpreendeu dizendo que havia se matriculado em sessões de hidroginástica e estava usando maiô como outras moças do curso. Percebeu que não havia rejeição por parte das colegas e, assim, os vínculos de amizade foram se fortalecendo.

Outra experiência importante no processo foi quando a jovem contou que, estando em casa no banho, repentinamente começou a chorar muito, teve uma catarse, sentiu toda a tristeza de sua condição e deixou que as águas do chuveiro se misturassem às águas salgadas de suas lágrimas. Sentiu como se as águas levassem para o ralo as palhas que a cobriam e percebeu uma grande força interior, ainda desconhecida. A vivência do símbolo propiciou o resgate da energia psíquica recalcada, possibilitando o enfrentamento de anos de tristeza e o resgate da dignidade.

Ao final do processo, a jovem estava à procura de um emprego mais adequado para ela. Decidira mudar de carreira. Até então, cursava Psicologia e decidiu-se pela Enfermagem, encontrando nessa nova carreira maior significado pessoal e expressão ressignificada de sua história e do mito emergente no processo. Afinal, Enfermagem e a história pessoal da cliente têm estreita relação simbólica com Obaluaê, o médico ferido. (ZACHARIAS, 1998).

Nesse relato, podemos perceber a importância de os psicólogos terem conhecimento das tradições religiosas de nossa sociedade, em especial das tradições de raiz africana, para empreender o adequado diálogo entre os saberes tradicionais e a prática da Psicologia.

As manifestações religiosas coletivas, bem como as experiências e subjetividades pessoais, não devem constituir um campo alheio à pesquisa e à prática psicológica, uma vez que as primeiras são produção humana genuína e a segunda representa o olhar científico e laico para a psique. O sentido de laico da Psicologia não representa a isenção ou o expurgo da experiência religiosa, mas o acolhimento de todas as possibilidades em diálogo, sem a opção dogmática por nenhuma especificamente. Nesse caminho, acolher o indivíduo e sua religiosidade, focando o conflito, o sofrimento e suas potencialidades, é o caminho da Psicologia que dialoga com os saberes tradicionais, valorizando-os como cultura, como representação das subjetividades humanas e como sentido para muitas pessoas.

REFERÊNCIAS

- ARMSTRONG, K. **Uma história de Deus**. São Paulo: Cia. Das Letras, 1994.
- ELIADE, M. **Imágenes y símbolos**. Madrid: Taurus, 1987.
- GROESBECK, C. J. A imagem arquetípica do médico ferido. In: **Junguiana n. 1**. São Paulo: SBPA, 1983.
- JUNG, C. G. **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- _____. **Psicologia e religião ocidental e oriental**. Petrópolis: Vozes, 1980.
- _____. **O eu e o inconsciente**. Petrópolis: Vozes, 1987.
- VERGER, P. F. **Orixás, deuses iorubas na África e no novo mundo**. São Paulo: Corrupio/Círculo do Livro, 1986.
- ZACHARIAS, J. J. M. **Ori Axé, a dimensão arquetípica dos orixás**. São Paulo: Vetor, 1998.
- _____. **O compadre, uma análise psicológica possível de Exu**. São Paulo: Vetor, 2010.

O FREQUENTADOR VOLÚVEL: CLIENTELISMO ESPIRITUAL EM TERREIROS DE RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS

Rogério Vianna¹
Rodrigo Ribeiro Frias²

EMENTA

VIANNA, Rogério; FRIAS, Rodrigo Ribeiro. **O frequentador volúvel: clientelismo espiritual em terreiros de religiões de matrizes africanas.** São Paulo, CRP SP, Seminário Na Fronteira da Psicologia com Saberes Tradicionais – Técnicas e Práticas, 25 de setembro de 2015.

Partindo de uma experiência de trinta anos em comunidades terreiro e adotando perspectivas da Psicologia da Religião para diferenciar *religião* de *religiosidade*, procuramos contrapor aqui, de um lado, a adesão autêntica a religiões brasileiras de matrizes africanas e, de outro, o mero uso de seus recursos. Relatamos dois casos que evidenciam o que convencionamos chamar de *clientelismo espiritual* nesses ambientes.

PALAVRAS-CHAVE: Psicologia da Religião; religiões de matrizes africanas; adesão religiosa; clientelismo.

- 1 Professor de História no Ensino Médio. São Paulo, SP. E-mail: 7.vianna@gmail.com
- 2 USP, mestre, doutorando em Psicologia Social. Instituto de Psicologia da USP. São Paulo, SP. E-mail: rodrigoriibeirofrias@usp.br.

APRESENTAÇÃO DO TEMA

Interessa-nos conhecer as causas pelas quais as religiões de matrizes africanas são procuradas por membros de grupos de extratos sociais distintos somente nos momentos em que essas pessoas encontram-se diante da necessidade de dar uma solução rápida para seus problemas.

INTRODUÇÃO

A Psicologia da Religião no Brasil vem produzindo coletâneas de artigos (FREITAS, PAIVA, MORAES, 2013; FREITAS, PAIVA, 2012; ARCURI, ANCONA-LOPEZ, 2007). Os teóricos da área diferenciam *religião* (que inclui a instituição religiosa, o grupo por ela abrigado e seus corpos teológico, sacerdotal, litúrgico e ritualístico) de *religiosidade* (que inclui a experiência religiosa, a [não] interiorização de símbolos, normas de conduta, virtudes e valores e a relação do sujeito com a religião). O sujeito religioso poderia interiorizar uma religiosidade e melhorar sua inserção no mundo e suas relações com o grupo de pertença, se isso fosse viável.

Quem estuda as chamadas “religiões afro”, como o candomblé (SANTOS, 1999) e a umbanda (LEMONS, BAIRRÃO, 2013; ZANGARI, 2003), considera suas características, entre as quais as concepções de *saúde*, *doença* e *cura* e as especificidades dessas comunidades, como as concepções afro-centradas de *indivíduo* e grupo.

Além dos adeptos, frequentadores regulares, os terreiros costumam receber outras pessoas – algumas delas membros de outros grupos religiosos – desejosas de conhecer religiões de matrizes africanas. Recebem também pessoas que, informadas dos recursos mágico-medicinais de desenvolvimento e cura ali disponíveis, buscam uma solução imediata para problemas específicos. Tais pessoas procuram servir-se de recursos criados e mantidos nesse ambiente religioso sem demonstrar o menor interesse pelas possibilidades de desenvolvimento de sua religiosidade ou pela criação de vínculos grupais. Com base em trinta anos de experiência em terreiros de candomblé e de umbanda no Estado de São Paulo e sendo devotos praticantes, é esse o fenômeno que pretendemos considerar.

TEXTO PRINCIPAL

Para lançar um olhar crítico sobre o referido fenômeno ou comportamento psicossocial, aqui denominado *clientelismo espiritual*, utilizaremos como base de abordagem textos de apoio e relatos de experiências adquiridas nos últimos trinta anos em terreiros de prática religiosa de matrizes africanas, especificamente terreiros de umbanda e candomblé.

Buscamos relacionar o clientelismo espiritual a pessoas que têm por hábito a frequência volúvel a tais núcleos religiosos, em busca de uma “resolução rápida” para problemas clínicos, emocionais, financeiros, sociais... Muitas dessas pessoas não frequentam instituições religiosas por determinação de vínculos familiares, nem por desejarem estabelecer relações sociais, muito menos por se identificarem com territórios religiosos. Não entram

em sintonia com os integrantes dos grupos, nem com as liturgias próprias dos núcleos que visitam; não comungam com o Sagrado ali presente, nem com os espaços físico e social; não estabelecem relação com os frequentadores regulares dos terreiros que os recebem.

Alguns autores reportam uma relação que se estabelece entre religiões de matrizes africanas e questões relacionadas aos binômios vida-morte e saúde-doença (LEMONS, BAIRRÃO, 2013; SANTOS, 1999; AMUNDSEN, 1987; SULLIVAN, 1987). Embora essa associação leve as pessoas a buscar ajuda para seus problemas em instituições religiosas, elas podem não estar em busca de uma religião para adotar e não desenvolver uma relação mais significativa com tais núcleos. Paiva (2006) aponta algumas posições da Psicologia da Religião diante da busca da cura em espaços religiosos, argumentando que nesses espaços, muitas vezes, é possível superar limites aos quais a Psicologia ainda se atém, o que possibilita a obtenção de resultados mais positivos por parte das pessoas que buscam tais recursos.

A questão norteadora deste artigo é: Por que as religiões de matrizes africanas são procuradas por membros de grupos de distintos extratos sociais somente nos momentos em que eles se veem diante da necessidade de obter uma resolução rápida para seus problemas? Engendrados no interior desses núcleos religiosos, dialogando com os novos participantes, sem a preocupação de realizar pesquisa segundo os cânones científicos, fizemos algumas perguntas e obtivemos respostas como indicado a seguir:

Primeira pergunta: O que o traz aqui?

Na grande maioria dos casos os problemas relatados foram os financeiros, seguidos pelas doenças dos próprios entrevistados ou de membros de suas famílias e por problemas de relacionamento afetivo com seus companheiros(as) ou pelo desejo de encontrar um(a) companheiro(a). Essa pergunta é sempre a primeira a ser feita para que se possa identificar com que tipo de pessoas estamos lidando e qual sua expectativa quando procura a instituição religiosa. Raramente obtivemos como resposta algo relacionado ao objetivo de encontrar uma religião a seguir ou, simplesmente, conhecer novas formas de cultos. Isso facilita a identificação do clientelismo espiritual.

Segunda pergunta: Como você chegou aqui ou como ficou sabendo da existência deste núcleo religioso? Quais eram as suas expectativas?

A maior parte dos entrevistados respondeu haver chegado por indicação de amigos, sendo sua expectativa a de resolver problemas. Esses fatores, vislumbrados ao longo do processo de identificação dos grupos de clientelismo espiritual, permitiram determinar a ideia de cura rápida e a negação automática da relação desses grupos com as religiões de matrizes africanas. Em outras palavras, tais pessoas desejavam resolver seus problemas do modo mais rápido possível e não queriam ser vistas como “praticantes de macumba”.

Relataremos agora dois acontecimentos presenciados por nós que provam o desejo da cura rápida, e não o de pertencimento a grupos praticantes dessas religiões. Chamaremos cada uma das figuras centrais dos relatos a seguir de “o personagem”.

Na primeira ocorrência, o personagem passou a frequentar um núcleo religioso de matriz africana a partir da indicação de um amigo. Assim que começou a frequentar o local, passou a dizer que tinha diversos problemas, mas que ali havia encontrado um lugar de amparo que muito lhe agradava. Contava que já havia procurado de tudo para ter tranquilidade e paz. Estava desempregado e, mesmo não se encontrando em situação estável, participava de todas as obrigações para com a religião e parecia frequentar o núcleo há muitos anos. Alguns meses se passaram e o personagem deixou de frequentar a casa. Quando se buscava saber a respeito dele, não se obtinha sucesso, nenhum tipo de informação. Passado algum tempo, um membro do núcleo o encontrou trabalhando em uma agência bancária. Indagado sobre o porquê de sua ausência, disse que o trabalho era absorvente que não lhe deixava tempo para aquilo; que andava superocupado, mas logo voltaria às atividades do núcleo. O personagem nunca mais retornou.

O segundo relato tem início quando o personagem foi pela primeira vez ao núcleo, com um único interesse: estava estressado e sua vida, muito conturbada. Trabalhava na Bolsa de Valores de São Paulo. Passados três meses de frequência regular, ele fez um pedido e uma promessa para um dos adeptos, durante o transe mediúnico em que esse adepto se encontrava. Dirigindo-se à entidade espiritual ali incorporada, prometeu que, caso conseguisse atingir seu objetivo lá na Bolsa de Valores, “pagaria” para o núcleo dez por cento do que viesse a ganhar. Tratou a religião explicitamente como mais um de seus negócios. Um mês depois desse episódio, ele depositou uma considerável quantia financeira na conta bancária do médium que incorporara a entidade que o beneficiou. Mas nunca mais voltou ao núcleo religioso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao analisar os dois relatos apresentados, identificamos a busca de solução rápida para determinado problema. Assim como se vai a uma panificadora e se pede um pão. Bauman (2005) considera esse fenômeno próprio da “época líquido-moderna”, na qual as relações de movimento e de grupo vão sendo atropeladas por necessidades individuais. Podemos relacionar esse fenômeno ao fato de os ideais dessas pessoas não contemplarem, muito provavelmente, o desejo de um desenvolvimento identitário, de um pertencimento grupal ou de um novo ideal religioso. O que identificamos, ao nos debruçar sobre esses relatos, são manifestações que informam sobre o ideal, característico das sociedades ocidentais, de manter-se individualmente forte, autossuficiente, produtivo, bem-sucedido. Manifesta-se a busca de realização pessoal, se fortalece o individualismo narcisista e se enfraquece a noção de coletividade. A busca de satisfação pessoal sobrepõe-se aos interesses de grupo. *Solidariedade* e *compartilhamento* passam a ser palavras desprovidas de sentido.

REFERÊNCIAS

- AMUNDSEN, D. W. Medicine and religion in western traditions. In: ELIADE, M. (Org.). **The Encyclopedia of Religion**. v. 9. New York: MacMillan, 1987.
- ARCURI, I. G.; ANCONA-LOPEZ, M. (Org.). **Temas em psicologia da religião**. São Paulo: Vetor, 2007.
- BAUMAN, Z. **Identidade**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- FREITAS, M. H.; PAIVA, G. J. (Org.). **Religiosidade e cultura contemporânea: desafios para a Psicologia**. Brasília, DF: Universia, 2012.
- _____. ; MORAES, C. (Org.). **Psicologia da Religião no mundo ocidental contemporâneo: desafios da interdisciplinaridade**. Brasília, DF: Universia, 2013. 2v.
- HENNING, M. C.; MORÉ, C. L. O. O. Religião e Psicologia: análise das interfaces temáticas. **Revista de Estudos da Religião**, 84-114, dez. 2009.
- LEMO, D. T. A.; BAIRRÃO, J. F. N. H. Doença e morte na umbanda branca: a legião branca Mestre Jesus. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, 13(2), 2013.
- PAIVA, G. J. Religião, enfrentamento e cura: perspectivas psicológicas. **Estud. psicol.**, 2007.
- _____. et al. Psicologia da Religião no Brasil: a produção em periódicos e livros. **Psic.: Teor. e Pesq.**, 25(3):441-446, Sept. 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-37722009000300019&lng=en&nrm=iso>.
- SANTOS, A. O. **Representações sociais de saúde e doença no camdomblé jêje-Nago do Brasil**. 1999. 150p. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo.
- SULLIVAN, L. E. Diseases and cures. In: ELIADE, M. (Org.). **The Encyclopedia of Religion**. v. IV. New York: MacMillan, 1987.
- ZANGARI, W. **Incorporando papéis: uma leitura psicossocial do fenômeno da mediunidade de incorporação em médiuns de Umbanda**. 2003. 350p. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo.

PSICOLOGIA, CONCEPÇÃO IORUBÁ DE PESSOA E RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA: DIÁLOGO POSSÍVEL

Rodrigo Ribeiro Frias¹

EMENTA

FRIAS, Rodrigo Ribeiro. **Psicologia, concepção iorubá de pessoa e religiosidade afro-brasileira: diálogo possível.** São Paulo, CRP SP, Seminário Na Fronteira da Psicologia com Saberes Tradicionais – Técnicas e Práticas, 25 de setembro de 2015.

Apresento aqui a concepção de pessoa do grupo étnico iorubá (África Ocidental), mostrando que esse povo considera o indivíduo constituído por elementos biológicos, psíquicos, geracionais, sociais e espirituais. Buscando estabelecer relações entre os saberes da tradição acadêmica e os saberes da sociedade tradicional iorubá, com ênfase na Psicologia da Religião, na Etnopsicologia e na religião tradicional iorubá, coloco em foco a noção de *ser humano completo e saudável*, contraposta à noção de *ser humano incompleto e doente*.

PALAVRAS-CHAVE: iorubás; Etnopsicologia; religião, cultura, processos psicossociais básicos; relações étnico-raciais.

1 USP, mestre, doutorando em Psicologia Social. Instituto de Psicologia da USP. São Paulo, SP. E-mail: rodrigoriiberofrias@usp.br.

APRESENTAÇÃO DO TEMA

A concepção iorubá de *pessoa* envolve ao menos oito componentes: *ará, ojiji, okan, emi, ori, egbé, ojó e ilê*. Podem-se estabelecer aproximações entre ela e enfoques da Psicologia que debatem temas relativos às relações entre indivíduo e grupo; à transmissão transgeracional de saberes; à influência da sociedade e da cultura na construção de identidades; aos vínculos estabelecidos no interior das coletividades.

INTRODUÇÃO

O grupo étnico iorubá ocupa grande parte da Nigéria e, em proporções menores, do Togo e da República do Benim (antiga Daomé). Descendentes desse povo trazidos ao Brasil foram concentrados em zonas urbanas e regiões suburbanas ricas e desenvolvidas do Norte e do Nordeste, particularmente em Salvador e Recife, durante o último período da escravidão. Por meio da prática devocional contínua, seus descendentes biológicos e simbólicos preservaram o mais específico das raízes culturais da população original. Hoje, com a diáspora voluntária, novos iorubás chegam ao Brasil por diferentes razões e muitos trazem novo fôlego à religiosidade afro-brasileira e aos adeptos das muitas religiões brasileiras de matrizes africanas. Alguns desses iorubás são praticantes, ou mesmo lideranças, da religião tradicional iorubá.

Temos na etnia iorubá uma das principais raízes do povo brasileiro, mas sua presença e sua participação na constituição biopsicossociocultural, como a de outras etnias africanas e indígenas, não são devidamente reconhecidas e valorizadas. Ao contrário, fatores como o colonialismo, a escravidão e a discriminação racial despessoalizaram e desumanizaram as matrizes africanas de nossa nação.

Por razões como essas, há propostas reparatórias locais, como a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (2007), que combate a discriminação étnico-racial no Sistema Único de Saúde (SUS) e defende equidade em saúde para a população negra. Há também iniciativas globais, como a criação da década do afrodescendente, de 2015 a 2024 pela ONU (2014), que incentiva sua valorização e seu acesso a programas de saúde, educação, moradia, segurança e renda.

Ao compreender dinâmismos psíquicos e propor estratégias de combate à discriminação étnico-racial e seus efeitos e estratégias de fortalecimento do psiquismo de afrodescendentes, a Psicologia brasileira pode contribuir com a reconstrução de sua humanidade, adotando ao menos duas perspectivas relevantes. A primeira formula conceitos como *raça* e *racismo*, descrevendo efeitos psicológicos e estratégias de enfrentamento da discriminação racial (SANTOS, FERNANDES, 2015; SCHUCMAN, NUNES, COSTA, 2015; SANTA ROSA, 2013; TAVARES, OLIVEIRA, LAGES, 2013; SANTOS SCHUCMAN, VAINER, 2012; FERREIRA, 2002). A segunda enfoca perspectivas de matriz africana e afro-brasileira e valoriza óticas psicológicas não hegemônicas (FRIAS, 2015; RIBEIRO, 2008/2005/1987; RIBEIRO, SÂLÂMÌ, DIAS, 2004; ZANGARI, 2003; SANTOS, 1999).

Adotando a segunda perspectiva, apresento aqui a concepção iorubá de *pessoa*. Alguns defendem uma Psicologia descolonizante, centrada menos na perspectiva euro-americana e mais em perspectivas não hegemônicas (ADAMS, DOBLESB, GÓMEZC, KURTIŞD, MOLINA, 2015). Outros autores, mesmo que não tenham por foco o indivíduo afrodescendente nem perspectivas de matriz africana, oferecem ferramentas para a construção de uma Psicologia aberta a religiões, culturas e psiques negras (ALETTI, 2012A/2012B; PAIVA, 2012/2007). A Psicologia da Religião e a Psicologia da Cultura podem dialogar com a tradição iorubá no que tange aos conceitos aqui considerados. Eles foram formulados com base em vinte anos de vivência em uma comunidade religiosa tradicional iorubá e de leitura de publicações especializadas (RIBEIRO, 2011/2008/2004/1996/1987; RIBEIRO, SÂLÂMÌ, DIAS, 2004; SÂLÂMÌ, 2004/1999).

TEXTO PRINCIPAL

Na concepção iorubá de *pessoa*, ao menos cinco elementos constituem o indivíduo: *ará*, *ojiji*, *okan*, *emi* e *ori*. Ao menos três elementos extrínsecos também são relevantes: *egbé*, *ojó* e *ilê*. *Ará* é o corpo físico, considerado a casa dos demais componentes sutis. A palavra *ará* designa também os parentes e os habitantes de um mesmo local – lembrando o *agbolé*, aglomerado de casas, uma prática social em que novos membros de uma família constroem suas casas nas proximidades da casa do genitor ou mesmo cômodos na casa dele. Essa concepção de *corpo* remete o indivíduo ao organismo que constitui os corpos de sua família e do local onde reside. Acredita-se na transmissão genético-espiritual de características físicas, psíquicas e espirituais dos ancestrais aos mais novos, em conformidade com um processo transgeracional.

Ojiji, fantasma humano, sombra, representação visível da essência espiritual, acompanha o ser desde o nascimento e durante a vida toda; morre com *ará*, embora não seja enterrado. *Okan* designa uma dimensão espiritual do ser, mas tem as acepções de *consciência* e de *coração* – de modo que, no corpo, o coração é considerado a sede da inteligência e do pensamento intuitivo e a fonte das ações. *Emi* é o pronome pessoal *eu*. Pode designar, como *okan*, o ser espiritual que habita *ará*. Não por acaso, um dos nomes do Ser Supremo é *Elemi*, Senhor dos Espíritos, e uma de suas ações é insuflar parte de si em cada ser vivente, de modo que todos os viventes carregam em si a centelha divina, sendo por ela irmanados no grande todo.

Ori é a divindade pessoal, o orixá pessoal, estreitamente relacionado com *iwá*, complexo que associa caráter, personalidade, atitudes e condutas, indissociáveis. *Ipin ori* é a predestinação, que se reflete em *iwá*.

Divindade parcialmente independente que guia, acompanha e ajuda cada ser antes do nascimento, durante a vida e após a morte, *Ori* está entre os mais importantes Orixás do panteão iorubá, pois o empenho de outras divindades em favor do indivíduo depende do que for sancionado por seu *Ori*. A palavra designa *cabeça*, símbolo de *ori inú* (cabeça interior, essência do orixá Ori) e também de origem e predestinação. Quando *ori inú* está bem, todo o ser está bem; quando está mal, o mesmo ocorre com a totalidade do ser.

Assim como os demais, Ori aprecia o exercício de virtudes como a paciência, a disposição a servir e a retidão de caráter, que favorecem a aquisição de valores como vida longa, saúde, prole numerosa e prosperidade. Para os iorubas, *ipin ori* (a sina do ori) orienta o ser em seu percurso. Todos vêm ao mundo com uma predestinação, boa ou má, que pode ser cumprida ou alterada para melhor ou para pior. Fatores como *iwá* (bom ou ruim) e *axé* (a força vital, intensa ou fraca) influenciam *ipin ori*. Para um *ori buruku* (mau ori, desequilibrado, pessoa azarada, que sofre todo tipo de infortúnio e realiza mais desgraças do que graças), as coisas são bem mais difíceis que para um *ori rere* (bom ori, equilibrado, pessoa sortuda, que conquista bênçãos e cuja predestinação realiza mais graças do que desgraças). Estar predestinado a nascer em dada família pode ser a sorte ou o azar de um indivíduo ou do grupo em que nasce.

Entre os elementos extrínsecos à corporeidade estão *ojó* (dia, data, tempo, ciclo, fase) e *ilê* (casa, lar, espaço, terra, o planeta terra, o mundo, o universo). Todos nascem, vivem e morrem em certo lugar, certa época e integram certos grupos de pertença. Se há uma predeterminação, tais elementos interferem em seu desenrolar tanto quanto a família em que se nasce e o corpo que se tem. Reza-se a *Olojó*, Senhor do Tempo, e a *Onilê*, Senhora do Espaço, por ciclos e ambientes favoráveis. O tempo e o espaço favorecem o encontro de pessoas e a constituição de egbés.

O termo egbé designa *sociedade, comunidade e corporação*. Alude a grupos de pertença, coletivos formados por indivíduos que partilham o mesmo destino, conceito-chave em sociedades negro-africanas. A confluência de destinos individuais perfaz o destino coletivo, maior e mais duradouro: o nascimento deve-se aos encontros de pais, avós, bisavós, que integram o egbé biológico: a família. No decorrer da vida, passamos a integrar outros coletivos no *aiyê*, a terra, como turmas de colégio, categorias profissionais e irmandades religiosas. Entre os iorubás não é raro, por exemplo, que policiais, tatuadores e caçadores integrem sociedades profissionais e devocionais tendo o orixá Ogum por patrono. Há, enfim, a morte, que nos reconduz ao *orun*, plano suprasensível, e nos reintroduz no corpo ancestral de que viemos e no seio caloroso e acolhedor de nossos amigos espirituais, nossos ancestrais veneráveis.

CONCLUSÃO

A concepção iorubá de *pessoa* inclui elementos corporais, intelectuais, psíquicos e anímicos próprios de cada indivíduo, mas também seus grupos de pertença – como a família, a comunidade local e a sociedade abrangente –, além do tempo e do país em que vive. Uma Psicologia que deseje dialogar com saberes tradicionais pode inspirar-se em concepções como a aqui apresentada para combater a discriminação étnico-racial e evidenciar o fato de os povos tradicionais serem dotados de um complexo e admirável corpo de saberes.

REFERÊNCIAS

- ADAMS, G.; DOBLESB, I.; GÓMEZC, L. H.; KURTIŞD, T.; MOLINA, L. E. Decolonizing Psychological Science: Introduction to the Special Thematic Section. **Journal of Social and Political Psychology**, 3(1): 213-238, 2015.
- ALETTI, M. A Psicologia diante da religião e da espiritualidade: questões de conteúdo e de metodologia. In: FREITAS, M. H. de; PAIVA, G. J. de. (Org.). **Religiosidade e cultura contemporânea: desafios para a Psicologia**. Brasília, DF: Universia, 2012b.
- _____. Novas formas de religião como cultura plural à luz da Psicologia e da Psicanálise. In: FREITAS, M. H.; PAIVA, G. J. (Org.). **Religiosidade e cultura contemporânea: desafios para a Psicologia**. Brasília, DF: Universia, 2012a.
- FERREIRA, R. F. O brasileiro, o racismo silencioso e a emancipação do afro-descendente. **Psicologia & Sociedade**, 14(1):69-86, jan./jun. 2002.
- FRIAS, R. R. Matriz iorubá da religiosidade afro-brasileira: levantamento de teses e dissertações de Psicologia abrigadas pela Universidade de São Paulo. **2o Seminário: Psicologia, Religião e Direitos Humanos**. São Paulo: Conselho Regional de Psicologia de São Paulo, 12 jun. 2015.
- _____. Prefácio à Segunda Edição de RIBEIRO, R. I.; SÂLÂMÎ, S. K. **Exu e a ordem do universo**. 2.ed. São Paulo: Oduduwa, 2015.
- ONU. Resolution adopted by the General Assembly on 18 November 2014. **Programme of activities for the implementation of the International Decade for People of African Descent**. Disponível em: <www.un.org/en/events/african descentdecade/pdf/A.RES.69.16_IDPAD.pdf>.
- PAIVA, G. J. Religião, enfrentamento e cura: perspectivas psicológicas. Estudos de Psicol G. J. de Paiva & cols. **Psicologia da Religião no Brasil: a produção em periódicos e livros. Psicologia: Teoria e Pesquisa**, 25(3): 441-446, Jul-Set 2009.
- _____. Transmissão da cultura em comunidades contemporâneas: uma perspectiva psicológica.
- FREITAS, M. H.; PAIVA, G. J. (Org.). **Religiosidade e cultura contemporânea: desafios para a Psicologia**. Brasília, DF: Universia, 2012a.
- RIBEIRO, R. I. Batuque on-line: religiões de matriz africana no ciberespaço. Identidade étnico-religiosa e democratização da informação. In: MARIN, J. R. (Org.). **Religiões e identidades**. Campo Grande: UFGD, 2011.
- _____; SÂLÂMÎ, S. K. **Exu e a ordem do universo**. 2.ed. São Paulo: Oduduwa, 2015.
- _____. Representação das religiões de matriz africana e identidade étnico-religiosa no Brasil. Macumba? Isso é coisa de preto! In: PAIVA, G. J.; ZANGARI, W. (Org.). **A representação na religião: perspectivas psicológicas**. São Paulo: Loyola, 2004.
- _____. **Alma africana no Brasil. Os iorubás**. São Paulo: Oduduwa, 1996.
- _____. **Oduduwa Templo dos Orixás. Território de entrelaçamento de religiões brasileiras de matriz africana**. Publicação eletrônica, 2008. Disponível em: <<http://www.assis.unesp.br/abhr>>.

- _____. **A mulher, o tempo e a morte: um estudo sobre envelhecimento feminino no Brasil e na Nigéria.** 1987. 237p. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo.
- _____.; SÂLÂMÎ, S. K.; DIAZ, R. B. C. Por uma psicoterapia inspirada nas sabedorias negro-africana e antropológica. In: ANGERAMI, V. A. (Org.). **Espiritualidade e prática clínica.** São Paulo: Thomson, 2004.
- SÂLÂMÎ, S. K. Matriz iorubá de práticas divinatórias nos países da diáspora africana. In: PINTO, E. A.; ALMEIDA, I. A. (Org.). **Religiões, tolerância e igualdade no espaço da diversidade – exclusão e inclusão social, étnica e de gênero.** São Paulo: Fala, Preta! Organização de Mulheres Negras, 2004.
- _____. **Poemas de Ifá e valores de conduta social entre os Yoruba da Nigéria (África do Oeste).** 1999. 367p. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Sociologia. São Paulo.
- SANTA ROSA, P. L. F. **Mulheres negras, o cuidado com a saúde e as barreiras na busca por assistência: estudo etnográfico em uma comunidade de baixa renda.** 2013. 172p. Dissertação (Mestrado em Cuidados em Saúde) – Escola de Enfermagem da Universidade de São Paulo. Paulo.
- SANTOS A. O.; SCHUCMAN, L. V.; MARTINS, H.; VIEIRA, B. Histórico do Pensamento Psicológico Brasileiro Sobre Relações Étnico-Raciais. **Psicologia: ciência e profissão**, 32:166-175, 2012.
- _____.; FERNANDES, S. L. **A Psicologia na compreensão da identidade étnico-racial do negro no Brasil.** São Paulo, 2015.
- _____. **Representações sociais de saúde e doença no camdomblé jêje-Nago do Brasil.** 1999. 150p. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo.
- SCHUCMAN, L. V.; NUNES, S. S.; COSTA, E. S. A Psicologia da Universidade de São Paulo e as relações raciais: perspectivas emergentes. **Psicol. USP**, São Paulo, 2015. Disponível em: <www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642015005032413&lng=en&nrm=iso>.
- TAVARES, N. O.; OLIVEIRA, L. V.; LAGES, S. R. C. A percepção dos psicólogos sobre o racismo institucional na saúde pública. **Saúde em Debate**, 37(99):580-587, out./dez. 2013.
- ZANGARI, W. **Incorporando papéis: uma leitura psicossocial do fenômeno da mediunidade de incorporação em médiuns de Umbanda.** 2003. 350p. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo.

CARTA A UMA MULHER BRANCA. RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS: UM EXERCÍCIO DE LEITURA IORUBÁ

Ronilda Iyakemi Ribeiro¹

EMENTA

Ribeiro, Ronilda Iyakemi. **Carta a uma mulher branca. Relações étnico-raciais: um exercício de leitura iorubá.** São Paulo, CRP SP, Seminário Na Fronteira da Psicologia com Saberes Tradicionais – Técnicas e Práticas, 25 de setembro de 2015.

Utilizando o recurso de apresentar um texto ficcional – carta dirigida a uma mulher branca que discrimina uma mulher negra em espaço doméstico –, me exercito na tarefa de realizar uma leitura de dinamismo psíquico apoiada nas noções iorubás de *ori*, *iwà* e *omoluwabi*. A educação tradicional iorubá (África Ocidental), que visa fundamentalmente formar indivíduos *alakoso*, fiéis aos propósitos comunitários e sociais, enfatiza a importância da diversidade para os coletivos humanos. Tendo por tempo o cotidiano e por lugar a vida social, essa educação estimula a convivência harmoniosa e complementar de diferentes.

PALAVRAS-CHAVE: Psicologia Social; iorubás; *omoluwabi*; relações étnico-raciais; diversidade.

1 Doutora em Psicologia e em Antropologia da África Negra. CRP-06/760. USP e UNIP. São Paulo, SP. E-mail: iyakemi@usp.br

CARTA A UMA MULHER BRANCA. RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS: UM EXERCÍCIO DE LEITURA IORUBÁ

Dou início a este trabalho apresentando uma carta de repúdio à manifestação de racismo em espaço doméstico. Esse texto fictício servirá de pretexto para o exercício de leitura, sob a ótica iorubá, do fenômeno de intolerância à diversidade étnico-racial.

Prezada Maria Clara,

Nós nos conhecemos no domingo retrasado, na casa da Irene. Não tenho sangue negro. Tenho, no entanto, a alma modelada por sábios anciãos africanos com quem tenho o privilégio de conviver. Com eles aprendo modos de estabelecer relações interpessoais, modos de interagir com a natureza e com o mundo espiritual.

Por ocasião do nascimento de meus filhos negros, eu já ouvira dizer que há racismo no Brasil, porém não provara do seu amargo sabor. Mas, no dia em que os levei pela primeira vez ao jardim de infância, soube o que é a dor produzida por práticas discriminatórias. Naquela tarde, abracei a causa do movimento social de negros e dali pra cá – quase 20 anos – assumi a tarefa de ler, escrever, ensinar, aprender, liderar grupos de ensino e pesquisar sobre temas relativos à situação injusta vivida pelos negros neste país de forte presença africana, neste país mestiço que, equivocadamente, se julga branco. Como se isso fosse um privilégio. Trabalho intensamente pela causa negro-africana em todos os âmbitos por onde transito e respiro esse tema dia e noite.

Por isso foi muito difícil, para mim suportar, as agressões verbais feitas por você à Juliana naquele domingo. Pode acreditar: foi difícilíssimo. Éramos visitas e eu não me senti no direito de intervir. Minha experiência profissional e todos esses anos de contato com as delicadas nuances do racismo brasileiro não deixavam dúvida quanto ao fato de você não ser inteiramente responsável pelas agressões verbais contínua e insistentemente dirigidas àquela mulher negra que ocupava, naquele dia, um espaço de honra, um espaço invejável, que nenhum de nós, brancos, tivéramos competência para conquistar.

Percebi que suas manifestações verbais revelavam uma forte ambiguidade de sentimentos em relação aos negros – você repetia insistentemente que os ama, aprecia, deseja... quem sabe, talvez desejasse ser negra... No entanto, sua expressão era de duplo vínculo, porque o conteúdo verbal de sua comunicação se fazia acompanhar de expressões verbais e não verbais hostis, agressivas. Juliana, ferida, reagia levando tudo na brincadeira. Com sinceridade, eu lhe garanto que você produziu um forte embate interno em mim. Fiquei em dúvida se deveria providenciar um boletim de ocorrência por crime de racismo na delegacia de polícia mais próxima ou se seria melhor sair discretamente da mesa e ir cochilar no sofá da sala. Fui para o sofá.

Penso assim: se uma pessoa tem seus dramas psicológicos, que a sujeitam a sentimentos de antipatia em relação aos negros, ou sentimentos ambíguos e conflitantes, como os manifestados por você durante longas desagradáveis horas, esse problema, de ordem subjetiva, não lhe confere o direito de sair agredindo os negros que tiver diante de si. Veja bem: estou falando de direitos e deveres, subordinados às leis da Constituição Brasileira. Não estou falando de complacência, condescendência, bondade, coisas assim, nem estou me referindo a condições psicológicas próprias das relações interpessoais. Não. Estou falando de direitos garantidos por lei. Seis meses de reclusão por prática de crime de racismo, crime inafiançável, certamente não é coisa de se desejar.

Se você teve ou não teve a intenção de discriminar e hostilizar, não sei. Porém, discriminou e hostilizou. Isso diante de um bom número de testemunhas,

entre as quais minha filha negra, ainda menina. Na viagem de volta a São Paulo, tive que parar pra ela vomitar. Negra que é, sentiu na pele – e nas vísceras – o desconforto produzido por você. Em mim, um bolo no estômago associado ao desejo, ainda difuso, de lhe oferecer meios para lidar com sua ambiguidade e para evitar novas ocorrências desse jaez. Brotava em mim o impulso de lhe oferecer recursos para sua ampliação de consciência, porque, afinal de contas, eu simpatizara contigo, apesar de tudo, e sentira um quê de compaixão ao ouvir seu discurso desencontrado, revelador de sentimentos contraditórios.

Não tive tempo para realizar isso porque, passada uma semana, o mal-estar redobrou e, dessa vez, foi na festa de aniversário da Irene: assisti a você adotando uma postura de ofendida, rememorando distorcidamente as ocorrências daquele domingo, dessa vez ignorando totalmente a presença da Juliana, sugerindo haver sido vitimada (!!!), invertendo os papéis de vítima e algoz.

Bem, eu estivera lá, presenciara e sofrera com a situação. Por isso, me dirijo a você. Se me calo, falho com o compromisso por mim estabelecido com o povo negro e, mais ainda, com o compromisso por mim estabelecido com o humano.

Lamento muito. Acho deplorável. Ainda me esforço por digerir o incômodo vivido naquela tarde de domingo em que tive o desprazer de ouvir, durante horas a fio, suas palavras de desprezo embaladas em tom jocoso. A esse incômodo associa-se outro, gerado pela suspeita de que você, ignorante dos mecanismos racistas da sociedade, age de modo ignóbil e talvez agisse de outro modo se estivesse consciente do que faz, pois percebo que é dotada de bons sentimentos e boas intenções.

Porém, no âmbito da relação interpessoal estabelecida por você com a Juliana, não vi circularem bons sentimentos e intenções. Nos episódios daquela tarde e, depois, nos episódios da festa de aniversário da Irene, o que você fez foi assumir o papel da mulher branca de classe média ofendida pela mulher negra, supostamente de classe socioeconômica inferior à sua. "A patroa branca ultrajada pela arrogante pretinha que não deveria ter deixado a cozinha para vir sentar-se entre os brancos à mesa de refeições." Isso posto, considero que você se encontra na situação de realizar uma importante escolha. Uma escolha que fará de você um ser admirável ou um ser desprezível. Se você corajosamente assumir seus erros – quem sabe involuntários –, poderá resgatar a dignidade humana comprometida. Porém, se escolher covardemente fazer-se de vítima – isto é, posar de vítima quando, de fato, é agressora –, essa escolha, sem dúvida alguma, será motivo de desonra. Porque nós estávamos ali. Vimos, ouvimos, sofreremos.

Não sei que tipo de ressonância minhas palavras podem produzir em sua interioridade. Espero, porque sou geralmente otimista, que estas palavras a convidem à reflexão. Assim espero e isso desejo. Mas devo enfatizar que ao escrever esta carta não sou movida principalmente por esse desejo, e sim pelo fato de eu não poder permanecer calada. Desde aquele domingo até hoje, ainda me sinto envergonhada diante de meus companheiros do movimento social de negros, diante de meus filhos e alunos, me sinto envergonhada diante de meus negríssimos Orixás, por haver silenciado naquela situação ultrajante.

REFLETINDO SOBRE EPISÓDIOS DAS RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS À LUZ DA SABEDORIA IORUBÁ

A abordagem da temática das relações étnico-raciais em países da afrodiáspora brasileira no âmbito da Sociologia, da Antropologia e da Psicologia Social vem possibilitando a construção de um respeitável arcabouço teórico,

como bem demonstram os trabalhos de Santos (2001), Schwarcz (2001), Munanga e Gomes (2006), entre tantos outros. Isso sem falar da fértil produção de estudos e pesquisas que vem sendo realizada no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IPUSP), sob a coordenação de Alessandro de Oliveira dos Santos.

Neste contexto, reúno elementos de uma concepção negro-africana de dinamismo psíquico para discorrer a respeito da leitura que um iorubá faria do comportamento de Maria Clara. Estou convencida do quanto seria interessante fazer também uma análise do comportamento da negra Juliana e da branca que escreve a carta. Mas, nesse contexto, a análise estará restrita ao comportamento da mulher branca que discrimina a mulher negra. Para essa leitura, o iorubá utilizaria, entre outras, as noções de *ori*, *iwà* e *omoluwabi*.

Ìwà é um conceito abrangente que reúne as noções de *caráter* e *personalidade*, incluindo, ainda, atitudes, posturas, condutas, comportamentos e padrões de reação, pois atitudes e comportamentos expressam a relação dinâmica estabelecida entre personalidade e caráter. Como temos na palavra *iwà* a raiz verbal *wà* (ser, existir), seu significado pode ser entendido como “o fato de estar sendo, vivendo ou existindo”. Relativa à essência do ser, *iwà* diz respeito especificamente ao caráter e ao *comportamento moral*.

O bom *iwà* é chamado *pèlé*, e o mau, *búburú*. O ideal da educação iorubá é formar *omoluwabi*, pessoas de *iwà* bem estruturado, o que implica, necessariamente, a formação de indivíduos solidários naquela sociedade tradicional africana, onde o coletivo é hierarquicamente superior ao individual. E a essência dos ensinamentos religiosos consiste no cultivo de *iwàpèlé*. Por isso, diz-se que “*Ìwà lèsin* é o outro nome que damos à devoção religiosa”.

Em algumas narrativas míticas, *Ìwà* (caráter-personalidade-conduta) figura como filha de *Sùúrù* (paciência), que, por sua vez, é o primeiro filho de Eledunmare, o Ser Supremo. Isso nos ensina que para ter *iwàpèlé* é preciso ter *sùúrù* (paciência), conforme o dito popular *Sùúrù ni baba iwà* (paciência é o pai do bom caráter-personalidade-conduta). Em outras narrativas, *Ìwà* figura como esposa de Orunmilá, a divindade ioruba da sabedoria.

Algumas pessoas são dotadas de *iwàpèlé*: têm atitudes reverentes, são serenas, responsáveis, pacientes, demonstram ter bom caráter e personalidade bem equacionada. Essas pessoas, chamadas *alakoso*, têm forte potencial para a realização de feitos relevantes e, à sua volta, as ocorrências são favoráveis e felizes. Onde quer que estejam, sua presença favorece a união e dificulta rupturas indesejáveis.

Ìwà re ni o nse e! Teu caráter proferirá sentença contra ti! O comportamento de uma pessoa é seu próprio juiz; seu caráter profere sentença a seu favor ou contra os seus interesses. Cada qual tem poder de escolha e decisão nas encruzilhadas tão numerosas do caminho existencial. Atitudes e comportamentos, expressões da personalidade e do caráter, constituem os principais fatores de atração da sorte ou do azar. Pessoas dotadas de *iwàpèlé* atraem ocorrências favoráveis de modo aparentemente mágico. De outro lado,

os dotados de *iwàbùburú* são irreverentes, inquietos, irresponsáveis, impacientes, desequilibrados. Geralmente consideradas de mau caráter e personalidade perturbada, sua proximidade favorece rupturas, desunião, intrigas, desconfortos.

Esses ensinamentos enfatizam a necessidade (e possibilidade) de revisão de posturas pessoais. Uma boa avaliação das próprias atitudes e comportamentos favorece a percepção da responsabilidade pelos próprios sucessos e fracassos, sobre os quais é possível intervir.

A dimensão psíquica denominada *iwà* mantém contínua relação com *Ori*, divindade pessoal, habitante do *orun* (dimensão espiritual), que ao manifestar-se no *aiye* (mundo material) utiliza como principal suporte *ori*, a cabeça física. O *ori* pode ser comparado, *grosso modo*, com a instância que a Psicologia Profunda denomina *Self*. Ocorre que um *ori* pode ser *rere* ou *buruku*, ou seja, pode ser um bom ou um mau *ori*, decorrendo disso distintas possibilidades de dinâmica psíquica, resultantes do fato de interagirem *ori rere* ou *ori buruku* com *iwàpele* ou *iwàbùburú*, consideradas todas as possibilidades combinatórias desses fatores.

Um *olori*¹ *buruku*, dono de um mau *ori*, pode ter suas condições atenuadas pelo fato de ter *iwàpelé*, isto é, ser uma pessoa “naturalmente azarada”. Ele tem boas chances de progresso se for dotado de bom caráter e souber disciplinar a si mesmo no sentido de proceder corretamente. De outro lado, um *olori rere*, “naturalmente sortudo”, poderá ver-se prejudicado por seu caráter, caso ele seja *iwàbùburú*. Ele estragará as próprias oportunidades de progresso por privilegiar ações indevidas. *Olori rere* será mantido e fortalecido por *iwàpele* ou prejudicado por *iwàbùburú*.

Não há ritual religioso ou mágico que isente uma pessoa de obedecer às regras ético-morais de seu grupo. Cada qual deve identificar e reconhecer os erros que comete, buscar formas de não cometê-los e, ainda, buscar recursos para sanar os efeitos de erros passados.

Observando a questão sob essa ótica, constatamos que, para os iorubás, há uma necessidade imperiosa de ampliação das consciências individuais, de desenvolvimento pessoal, de busca de autoconhecimento e de educação das virtudes. A ampliação da consciência propicia serenidade, confiança, bem-estar, melhor qualidade de vida em todos os seus aspectos. Torna as pessoas mais solidárias, mais bondosas, mais pacientes, mais tolerantes, mais amáveis, enfim, mais capazes de manifestar a nobreza de seus *oris* e mais capazes de participar de projetos de boa qualidade de vida individual e coletiva.

CONCLUSÃO

Na ótica iorubá, o comportamento de Maria Clara seria classificado como próprio de um *iwàbùburú*. Sua chance de transformação depende da qualidade de seu *ori*, impossível de ser reconhecido de imediato, a não ser por leitura oracular, mas isso já é toda outra história, a ser narrada em momento

1 *Olori é o mesmo que Oni Ori, que se traduz por dono do ori ou senhor do ori. Faz referência àquele que expressa as qualidades do próprio ori.*

oportuno. Se Maria Clara tem a sorte de ser *olori rere*, tal transformação será possível. Porém, se for *olori buruku*, associando, pois, duas qualidades negativas em sua dinâmica subjetiva, suas chances de transformação serão bem menores, o que será lamentável tanto para si mesma quanto para as pessoas com quem compartilha tempo e lugar.

REFERÊNCIAS

- ABIMBOLA, W. (Org.). **Yoruba Oral Tradition**. Poetry in music, dance and drama. Nigéria: University of Ile Ifé, 1975.
- MUNANGA, K. M.; GOMES, N. L. **O negro no Brasil de hoje**. São Paulo: Global, 2006.
- RIBEIRO, R. I.; SÂLÂMÌ, S. K. *Omoluwabi, Alakoso*, teu caráter proferirá sentença a teu favor! Valores pessoais e felicidade na sociedade iorubá. In: ANGERAMI, W. A. (Org.). **Psicologia e Religião**. São Paulo: Cengage Learning, 2008.
- SANTOS, H. **A busca de um caminho para o Brasil: a trilha do círculo vicioso**. São Paulo: Senac, 2001.
- SCHWARCZ, L. **Racismo no Brasil**. São Paulo: Publifolha, 2001.

FOMENTANDO OS SABERES TRADICIONAIS INDÍGENAS, PARA O ENCONTRO COM OS SABERES CONVENCIONAIS EM SAÚDE: I ENCONTRO DE PAJÉS E DETENTORES DE SABERES TRADICIONAIS INDÍGENAS DE PERNAMBUCO

Edinaldo dos Santos Rodrigues¹

INTRODUÇÃO

Em agosto de 2014, por iniciativa de indígenas profissionais de Saúde (enfermeiras, psicólogo e assistente social), o Distrito Sanitário Especial Indígena de Pernambuco (DSEI-PE) e a Coordenação Nacional de Saúde Mental do Ministério da Saúde patrocinaram o I Encontro de Pajés e Detentores dos Saberes Indígenas de Pernambuco, realizado nas terras da etnia Pankará, alto sertão pernambucano. Participaram pajés e outros detentores dos saberes indígenas, trabalhadores da Saúde, gestores e representantes dos povos indígenas de diferentes partes do Estado, além de alguns poucos convidados não indígenas.

Esse encontro parte em busca da concretização do princípio constitucional de democracia participativa, pelo qual se determina que as políticas públicas de saúde para os povos indígenas e os sistemas terapêuticos tradicionais estabeleçam uma interação respeitosa. A Constituição também garante os direitos dos povos indígenas à participação do controle social da política e ações de saúde sensível aos modos de vida dos povos indígenas.

A magnitude desse encontro participativo buscou aproximar saberes entre as políticas públicas de saúde e os sistema de saúde dos povos indígenas. Tal fato marcou uma aproximação inédita na aproximação entre os sistemas de saúde tradicionais e o modelo médico convencional, dando início a uma discussão responsável sobre ações dialogadas sobre a importância dos itinerários terapêuticos indígenas das 10 etnias representadas, contribuindo para o fortalecimento de suas identidades étnicas.

1 *Indígena do povo Xukuru do Ororuba Pernambuco, Psicólogo pela Universidade Federal de São Carlos, Referência Técnica de Saúde Mental do Distrito Sanitário Especial Indígena Pernambuco DSEIPE. E-mail: esrodrigu@gmail.com*

Os compromissos firmados pelos participantes do encontro foram fortemente voltados para o reconhecimento das tradições indígenas pelos profissionais de saúde não indígenas. Essa iniciativa deve continuar com o objetivo de promover e incorporar as medicinas tradicionais ao sistema de saúde convencional. Os dois alinhamentos principais que surgiram do encontro foram a oficialização do encontro como uma proposta anual do DSEI-PE, além de fomentar a realização de encontros e oficinas por etnias ao longo do ano.

Considerando o momento da saúde indígena no DSEI-PE, estimava-se que mais 90% da população indígena aldeada fosse contemplada com programas de atenção básica, porém, nenhum deles se articulou com os sistemas terapêuticos indígenas. Assim, o encontro abriu a possibilidade de serem geradas aproximações.

Examinando a distribuição dos sistemas terapêuticos indígenas, o panorama é representativo. Nessa composição encontram-se pajés, curandeiros, rezadores, benzedores, cantadores de tore e outros. Tais composições de detentores dos saberes indígenas apresentam grande vigor de conhecedores tradicionais em tempos modernos.

METODOLOGIA

As ferramentas metodológicas adotadas para o primeiro encontro de pajés e outros detentores dos saberes indígenas estão alinhadas como o Método da Roda, ou seja, trabalhou-se na perspectiva de incluir os atores participantes do encontro em espaços coletivos de reflexão possibilitando ou buscando ampliar o diálogo entre saberes tradicionais e os convencionais de abordagem científica.

O método também foi uma forma de trabalho que promoveu movimentos, em que se discutiram temas que nem sempre eram abordados na atenção à saúde indígena. O passo a passo do encontro foi o seguinte: elaboração do projeto; encontros semanais da comissão organizadora; seleção da etnia sede do encontro; distribuição de convites a pajés e outros detentores, numericamente quatro participantes de cada etnia; realização do encontro utilizando o método da roda. Participaram profissionais de saúde indígena, pajés, outros detentores dos saberes, membros da comunidade e gestores. Foram tirados encaminhamentos e propostas para a realização de novos encontros.

FUNDAMENTAÇÃO NORMATIVA E TEÓRICA

O direito à saúde é um princípio fundamental do ser humano e deve ser igual para todos. Todavia, quando se trata da sociodiversidade indígena brasileira, é fundamental que se respeitem as especificidades étnicas e culturais de cada povo.

Entre os princípios do direito indígena, a Lei n. 8080/90, artigo 19-B, trata da criação do Subsistema de Saúde Indígena com a garantia a um modelo de saúde específico e deferência, incorporando à Biomedicina os sistemas terapêuticos indígenas. (BRASIL, 2009) Diante desse importante direito,

garantido na legislação brasileira, encontram-se as figuras do pajé e dos detentores dos saberes, reconhecidos por alguns povos como guardiães da vida nas aldeias. (MENDONÇA, 2014)

Com a criação de políticas de públicas de saúde para os povos indígenas, é fundamental que os sistemas se responsabilizem pelo reconhecimento e preservação do trabalho dos pajés e outros detentores dos saberes indígenas, buscando incorporar atividades terapêuticas tradicionais na atenção básica à saúde indígena, como forma de reconhecimento e fortalecimento das identidades indígenas. (MENDONÇA, 2014)

A Lei Arouca – n. 9836/1999 –, entre outras regulamentações, estabelece normas para criação de serviços e programas de saúde nos territórios indígenas, garantindo o respeito ao modo de vida dos povos indígenas e atuando na promoção, prevenção e recuperação da saúde indígena. (SOUZA, 2014)

Esse dispositivo é bastante polêmico no que tange o cumprimento da legislação, uma vez que o diálogo entre os saberes pouco se traduz para a realidade da prática terapêutica, devido a se tratar de sistemas não reconhecidos pela Biomedicina. Entretanto, para os indígenas, os saberes tradicionais são ciências passadas de geração para geração.

As últimas duas décadas foram marcadas por ações que mudaram o cenário caótico na assistência à saúde dos povos indígenas, com a redução da mortalidade infantil e o acesso da população indígena aldeada a serviços de atenção básica. No entanto, percebem-se múltiplos desafios na promoção, prevenção e recuperação da saúde indígena no que se refere à integralidade da saúde, por meio da rede do SUS, fora das aldeias. Percebem-se também desafios na qualificação das ações prestadas na atenção básica e na aproximação de saberes.

Os itinerários terapêuticos indígenas ainda são desconhecidos pelos sistemas médicos oficiais, por isso, tendem a ser excluídos dos programas de saúde indígena.

CARTA DE PERNAMBUCO

Como contribuição para aproximação dos saberes tradicionais indígenas e os saberes convencionais, emergiu do Encontro A Carta de Pernambuco, como documento de referência para aproximação dos saberes:

CARTA DE PERNAMBUCO PARA O DIÁLOGO ENTRE O CONHECIMENTO TRADICIONAL INDÍGENA E O CONHECIMENTO CONVENCIONAL EM SAÚDE

Nós, indígenas representados pelas etnias Pankará, Pankararú, Pipipã, Atikun, Xucuru de Ororubá, Xucuru de Cimbres, Xuxuru Kariri de Alagoas e Kamawrá do Xingu, acolhidos na Terra Sagrada do Povo Pankará, na Serra do Arapuá, Município de Carnaubeira da Penha, no Estado de Pernambuco, sob a proteção da Força Encantada, nos reunimos para a realização do Primeiro Encontro dos Pajés e Detentores do Conhecimento Tradicional Indígena, ocorrido de 30 de julho a 2 de

agosto de 2014. Nossa reunião encontra respaldo na Lei n. 9836/1999, que cria o Subsistema de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas e garante uma política de assistência específica e diferenciada aos povos indígenas. Durante este evento, vivenciamos a intensa harmonia do encontro interétnico que envolveu nossos pajés, lideranças e detentores dos saberes tradicionais indígenas, parteiras, benzedeiras, raizeiros, profissionais de Saúde e Educação. Assim, decidimos firmar o presente documento, com o objetivo de fortalecer nossa identidade étnica e cultural, as práticas de Saúde Tradicional Indígena e o fomento as ações de diálogo entre o Conhecimento Tradicional Indígena, com as políticas públicas. Os trabalhos foram orientados pelo seguinte eixo estruturante: “As dimensões dos cuidados conjuntos para o relacionamento do Conhecimento Tradicional Indígena e o Conhecimento Convencional em Saúde”. Dessa forma, concluímos que seja fundamental para o sucesso de tais ações que: 1) Não há produção de Saúde, Educação ou qualquer política pública para os indígenas sem que se considere as questões relacionadas à legalização das terras indígenas, uma vez que a terra é parte integrante da nossa identidade, pois, enquanto a cultura envolvente entende que a terra pertence ao povo, os indígenas compreendem que o povo pertence à terra; 2) A existência de um respeito mútuo e igualitário entre os dois conhecimentos em Saúde, Conhecimento Tradicional em Saúde Indígena e o Conhecimento Convencional em Saúde; 3) O entendimento de que o Conhecimento Tradicional é de caráter integral e não está sujeito a nenhum tipo de redução, sendo, portanto, simultaneamente espiritual e físico; 4) Que os Conhecimentos Tradicionais sejam valorizados pelas próprias comunidades indígenas, de forma constante, a partir do encontro de gerações; 5) O desenvolvimento de uma postura crítica para a medicalização imposta à sociedade, em especial às comunidades indígenas, salientando as diferenças entre os remédios tradicionais e os medicamentos; 6) O entendimento pelos não indígenas da necessidade da compreensão das dimensões culturais das etnias com as quais estão envolvidos, com vistas à prestação de serviços cada vez mais humanizados; 7) O entendimento pelos indígenas envolvidos nas políticas públicas de que sua atuação transcende os limites da função que exercem, sendo imprescindível seu engajamento na organização interna das comunidades. Este documento foi assinado pelos participantes do evento e está aberto à outras assinaturas de parentes e simpatizantes.

REFERÊNCIAS

- BRASIL. Funasa. Fundação Nacional de Saúde. **Lei Arouca: a Funasa nos 10 anos de Saúde Indígena**. Brasília, DF: Funasa, 2009.
- MENDONÇA, S. B. M. Relação médico-paciente: valorizando os aspectos culturais x medicina tradicional. In: FUNASA. **Manual de atenção a saúde da criança indígena brasileira**. Brasília, DF: Funasa, 2004.
- MOREIRA, M. Direitos indígenas no Brasil: reveses, avanços, e contradições. In: VENTURI, G.; BOKANY, V. (Org.). **Índigenas no Brasil: demandas dos povos e percepção da opinião pública**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2013.
- SOUZA, L. C. de. **Doença que rezador cura e o modelo etiológico dos Xukuru do Ororubá**. 2004. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

RELATÓRIO-SÍNTESE DAS DISCUSSÕES DOS SEMINÁRIOS ESTADUAIS PSICOLOGIA, LAICIDADE E AS RELAÇÕES COM A RELIGIÃO E A ESPIRITUALIDADE¹

O processo de construção de referências no Sistema Conselhos de Psicologia é bastante complexo. Podemos afirmar que existem pelo menos três níveis de referências: 1) **De caráter mandatório:** a) Nacional – Resoluções publicadas pelo Conselho Federal de Psicologia, a partir da Apaf; b) Regional – Resoluções publicadas pelos Conselhos Regionais; 2) **De esclarecimento:** a) Notas Técnicas publicadas pelos Conselhos Regionais e Federal; b) Notas de Esclarecimento publicadas pelos Conselhos Regionais e Federal; 3) **De aproximação e aprofundamento temático:** livros, vídeos, cadernos e eventos realizados pelos Conselhos ao longo das gestões.

A produção que apresentaremos nestes volumes situa-se nesse terceiro nível, tratando-se, pois, de elemento que se classifica em aproximação e aprofundamento temático.

1 Relatoria: Luiz Eduardo V. Berni e Fátima Regina Machado.

Apresentamos aqui uma síntese dos pontos discutidos nos debates que deram corpo aos **Seminários Estaduais Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e a Espiritualidade**, realizados em 2015. Tais pontos devem servir para registrar e dar continuidade ao processo de reflexão para as próximas edições do Congresso Nacional da Psicologia (CNP), bem como para subsidiar processos de orientação profissional que se complementam com os artigos oferecidos nos três volumes da *Coleção – Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e a Espiritualidade*, disponíveis em e-book no site do Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (CRP SP)².

Antes de proceder à apresentação da referida síntese, é importante deixar claros alguns conceitos que delinearão as discussões realizadas. Especialmente por se tratar de temática controversa e, até então, escassamente discutida no âmbito do Sistema Conselhos, esses esclarecimentos se fazem necessários para facilitar a compreensão dos tópicos que compõem a síntese que será apresentada.

Os conceitos-chaves das discussões, “religião, religiosidade, espiritualidade, laicidade, saberes tradicionais e epistemologias não hegemônicas”, têm sido mal compreendidos e, muitas vezes, rechaçados no âmbito da formação e da atuação em Psicologia, como se fossem matéria não pertencente ao âmbito desse campo. Embora haja ampla discussão e pouco consenso para a definição desses conceitos³, muito brevemente poderemos defini-los do seguinte modo, considerando o sentido em que foram usados nas discussões realizadas:

- **Religião** = instituição social composta por um sistema de crenças e práticas reunidas que sustentam uma suposta relação com uma dimensão transcendental.
- **Religiosidade**: modo pessoal de lidar com ou vivenciar um sistema de crenças e práticas religiosas, que podem estar ou não ligadas a uma instituição.
- **Espiritualidade**: busca de sentido para a vida que pode ou não estar ligada a uma crença religiosa.
- **Laicidade**: reconhecimento da diversidade de crenças com ênfase na separação entre Estado e religião. No caso da Psicologia, trata-se do reconhecimento da necessidade da separação entre o saber científico e outros saberes.
- **Saberes tradicionais**: construto holístico de conhecimentos, baseado numa racionalidade proveniente de diferentes culturas.
- **Epistemologias não hegemônicas**: construtos científicos partilhados por grupos minoritários da comunidade científica. Refletem propostas de construção do conhecimento científico, que se encontram nas fronteiras do paradigma da ciência, não estando, portanto, no *mainstream* da ciência.

² Disponível em: <www.crp.sp.org.br>.

³ Para verificar diferentes definições, ver textos completos publicados nos volumes resultantes dos seminários.

Tendo sido acordado o entendimento de cada um desses conceitos, procederemos à apresentação da síntese.

A síntese ora apresentada se deu a partir da análise da discussão realizada por quinze⁴ grupos de trabalho compostos pelos 464 participantes dos quatro eventos dos Seminários Estaduais, Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e Espiritualidade, que resultaram em quinze relatórios de seus respectivos grupos de trabalho e contaram também com 41 contribuições individuais, com sugestões para ações do CRP por meio de formulários preenchidos ao final de cada seminário. Os relatórios dos grupos de trabalho que discutiram comunicações apresentadas (cujos textos encontram-se nestes volumes) foram analisados, sendo extraídas categorias comuns que formaram os tópicos enumerados em arábico, apresentados a seguir, e que consistem em recomendações visando objetivos a serem atingidos. À medida que a cada seminário um mesmo tópico se repetia, as ideias apresentadas pelos participantes iam sendo acrescidas, complementando o tópico, que se juntava a novos tópicos que surgiam. Por fim, submeteu-se uma primeira elaboração da síntese final ao crivo dos facilitadores dos grupos de trabalho, para que fosse aferida a fidedignidade da redação e a pertinência do registro, bem como da síntese das discussões realizadas.

Os tópicos foram agrupados de modo a contemplar assuntos gerais discutidos nos seminários, dentro da temática em questão. No entanto, esse agrupamento não se refere a categorias estanques, mas que se interpenetram, uma vez que todas têm relação com recomendações à formação, à postura e à atuação dos(as) psicólogos(as). Os elementos centrais de cada tópico estão destacados em negrito.

Sendo assim, sinteticamente, a partir da discussão da temática realizada foram levantados os seguintes tópicos, em forma de recomendações à categoria.

I. QUANTO À FORMAÇÃO E À ATUALIZAÇÃO PROFISSIONAL

1. Compreender os conceitos de **espiritualidade** (busca de sentido) e de **laicidade** (valorização a todas as formas de crença, sem que estas interfiram na proposição de políticas públicas).
2. Buscar que seja inserida discussão acerca da **laicidade da Psicologia** e das **relações** entre **Psicologia, religião/religiosidade e espiritualidade** de forma transversal na **graduação**. Em nome de um laicismo exacerbado, os temas relacionados a religião, religiosidade e espiritualidade, em geral, não têm sido discutidos; eles têm sido até mesmo proibidos de ser mencionados em contextos de formação acadêmica. Isso faz com que os estudantes fiquem confusos em relação a esses temas e acabem, futuramente, assumindo posturas ou realizando práticas inadequadas no âmbito profissional, dada a falta de esclarecimento. É fundamental conhecer para minimizar preconceitos, estigmas e práticas incorretas.

4 *Previa-se que cada seminário contasse com quatro grupos de trabalho. No entanto, no primeiro seminário dois dos grupos de trabalho se juntaram, formando um único grupo.*

Portanto, é preciso que essa temática chegue de maneira mais efetiva ao processo de formação (graduação) e em cursos de atualização para dar a conhecer o papel desempenhado pelas religiões/religiosidade e diferentes formas de espiritualidade na construção da subjetividade, sem prejuízo da laicidade da Psicologia.

3. **Capacitar-se e atualizar-se continuamente**, por meio de estudo e participação em eventos. Nesse sentido, enfatiza-se que o CRP deve realizar eventos e recomendar instituições idôneas que possam contribuir para essa capacitação/atualização, de modo a propiciar capacitação e atualização adequadas para que os profissionais possam atuar de forma qualificada em diferentes contextos, tanto nas políticas de Saúde quanto nas de Educação, entre outras.
4. Criar espaços de discussão sobre atuação profissional e espiritualidade, deixando claros os **limites da Psicologia**, o que são e quais os **limites da religião** e dos saberes tradicionais e populares. É fundamental abrir possibilidades de diálogo entre essas instâncias, a fim de perceber modos adequados de considerar os desejados aspectos de integralidade e humanização na prestação de serviços de Saúde e participar de práticas compartilhadas por diferentes profissionais.
5. Enfrentar o **fundamentalismo**. Para isso, é básico o processo de capacitação para a qualificação do discurso, de modo a desconstruir argumentos reducionistas que confundem *religião* com *espiritualidade* (entendida no âmbito da busca de sentido para a vida) e seu uso em instituições de privação de liberdade, que contribuem para a violação de direitos.
6. Conhecer e respeitar a **matriz religiosa brasileira**, fundada nas tradições indígenas, africanas e cristãs, sendo fundamental distinguir as diferentes linguagens de sistemas simbólicos tradicionais/culturais, respeitando o sincretismo próprio do Brasil e da América Latina como elementos importantes na constituição da subjetividade.
7. Reconhecer que a religião tem sua importância, não precisando do apoio ou do reconhecimento da ciência para validá-la, afastando-se assim da ideia disseminada de **oposição entre ciência e religião** e aproximando-se da compreensão de seu papel de diálogo de uma possível complementaridade, ou entre esses dois tipos de saber no que se refere à compreensão da constituição da subjetividade humana.
8. Discutir o **uso de símbolos religiosos em adornos pessoais e peças decorativas** e em ambientes de atendimento psicológico. Há pouca ou nenhuma reflexão sobre o assunto, o que leva a postura do(a) psicólogo(a) a ser pautada por senso individual quanto ao que seria mais adequado.
9. Acautelar-se contra o **fundamentalismo profissional e teórico (hegemônico)**. Para isso, é importante não apenas o respeito às diferentes abordagens psicológicas, mas também discutir **epistemologias não hegemônicas** tanto nos processos formativos quanto nos de qualificação profissional.

II. QUANTO À PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO

10. Estar atento e investir tempo na pesquisa do **diagnóstico diferencial**, que distingue processos patológicos que possam estar ligados à religiosidade/espiritualidade e processos saudáveis/anômalos, às vezes não usuais, pouco comuns ou que escapam à compreensão do *mainstream* científico. Nesse sentido, é essencial estudar aspectos das chamadas **experiências anômalas** e as formas de *coping* (enfrentamento) religioso para evitar o preconceito contra manifestações religiosas culturalmente reguladas de modo geral.
11. Preterir os **dogmas religiosos** na busca de construção de conhecimentos e práticas profissionais em Psicologia. Assim, na realização de pesquisas – assim como na prática profissional do(a) psicólogo(a) – é preciso considerar a **exclusão metodológica do transcendente**, buscando o que há de humano no que se pretende investigar/analisar, sem deixar de considerar o impacto do transcendente na vida das pessoas. Nesse sentido, perdem força as discussões ontológicas e ganham força as discussões fenomenológicas: o que importa, para o psicólogo, é como a **vivência da fé e/ou da espiritualidade impacta a subjetividade ou o desenvolvimento** das pessoas atendidas, e a avaliação do quanto isso pode ser saudável ou não. E ainda: considerando a construção de uma **Psicologia latino-americana** que atenda às necessidades do povo brasileiro, é preciso contextualizar a atuação e a compreensão do sujeito, **minimizando os impactos de visões exclusivamente euro-estadunidenses**.
12. Estudar a relação **sexualidade–religiosidade**, pois ainda há muito a ser compreendido no que se refere a essa temática.
13. Estudar mais a fundo o **efeito placebo** para melhor compreensão das **terapias alternativas e complementares**, bem como dos trabalhos de **autoajuda**.
14. Ter claro que a **investigação científica** acerca de alguma tradição ou cultura não implica necessariamente a validação de **práticas tradicionais** para a aplicação em Psicologia ou em políticas públicas, pois cada uma mantém seu lócus pertinente entre os tipos de saberes, conservando suas peculiaridades e limites. Todavia, é **possível à ciência validar técnicas a partir de práticas tradicionais**, além de abordar a dimensão psicológica de uma cultura ou tradição (**Etnopsicologia**) sem que essa abordagem, muitas vezes exploratória e restrita, implique a aplicação em larga escala à população em geral. Assim, deve-se acautelar para que a ciência não seja tomada como fonte de validação da tradição.
15. Reconhecer que **abordagens não hegemônicas**, como as Psicologias Transpessoais, dialogam com a espiritualidade e podem servir de instrumento para a compreensão da constituição da subjetividade

e do que dá sentido à vida dos sujeitos. Essas abordagens têm sido recorrentemente maculadas por profissionais sem formação qualificada, que, ao serem flagrados misturando ciência (Psicologia) e religião, atribuem suas práticas equivocadas à Psicologia Transpessoal como se isso as validasse. Isso tem contribuído para a desinformação e o preconceito contra essas abordagens.

III. ATUAÇÃO PROFISSIONAL

16. Compreender que a **Psicologia**, como profissão regulamentada, deve ser **laica** na atuação social – o que não significa menosprezo pela religiosidade/espiritualidade dos atendidos –, com base na **Ética Profissional** e no respeito aos **Direitos Humanos**. Considera-se que ações de orientação e fiscalização devem ser enfatizadas no sentido de garantir a laicidade, a ética e o respeito aos Direitos Humanos na prática profissional do(a) psicólogo(a).
17. Reconhecer que, para atuar especificamente no contexto indígena, popular ou tradicional, são fundamentais o conhecimento e o **respeito às peculiaridades da cultura**. Para dar conta desses contextos de atuação, são essenciais as **abordagens inter e transdisciplinares** e a colaboração e o diálogo com diferentes saberes (**racionalidades**) de forma igualitária. Uma única disciplina é insuficiente para lidar com a complexidade da questão de contextos culturais diversos. São reconhecidos como básicos a compreensão e o **respeito à alteridade** e às práticas tradicionais dos sujeitos e coletividades atendidos pelos serviços.
18. Reconhecer a própria espiritualidade/religiosidade e atentar para a **laicidade** da prática profissional são ações fundamentais para que o(a) psicólogo(a) não confunda suas **crenças** com as dos usuários de seus serviços.
19. **Atuar como psicólogo(a)** nos contextos em que for contratado(a) ou solicitado(o) como tal, sem oferecer outro tipo de atendimento que não seja o do âmbito da Psicologia. No caso de uma mesma **pessoa exercer dois tipos de atividade – como psicólogo(a) e como terapeuta que use práticas tradicionais/religiosas**, por exemplo –, é imprescindível que a atuação seja bem definida/delimitada e que as racionalidades distintas, pertinentes a cada tipo de atuação, não sejam vinculadas e não se confundam. Contextos específicos devem ser respeitados, assim como, e principalmente, a **demanda** de quem procura o serviço do profissional.
20. Colaborar para a construção de **políticas públicas que considerem os saberes tradicionais e populares** que envolvem a espiritualidade e a religiosidade, sem excluir os praticantes tradicionais, ou seja, rezadoras, benzedeiras, pajés, mães de santo, acupunturistas

- chineses, etc. como colaboradores no atendimento à população, desde que aceitos por quem é atendido. Essas políticas, alicerçadas em práticas coletivas, **reforçam a autonomia dos sujeitos e coletividades** e se contrapõem às políticas que enfatizam enfoques reducionistas da dimensão individual, além de serem possíveis formas de auxílio no **enfrentamento da medicalização** da população em razão de interesses econômicos, em curso na sociedade brasileira.
21. Combater a **terceirização dos serviços de Saúde em áreas de saberes tradicionais** para organizações missionárias/religiosas que façam uso de seu lugar de fornecedor de serviços para doutrinar. Esse tipo de doutrinação afeta diretamente a imagem que se populariza das práticas tradicionais.
 22. Compreender o **papel** de poder **exercido pelo profissional** na relação de ajuda profissional-usuário de serviços de Saúde. Nesse sentido, é de suma importância, tanto no trabalho de **formação** (graduação) quanto no de **capacitação continuada** (qualificação profissional): a) o estudo; o b) o autoconhecimento (análise/terapia do profissional); c) o diálogo entre os pares (grupos de estudo), e em diferentes níveis horizontal e vertical (supervisão/orientação) para o desenvolvimento do senso crítico.
 23. Permitir que os usuários dos serviços de saúde – sejam serviços públicos, sejam particulares – possam **expressar questões relacionadas a sua espiritualidade ou religiosidade**, uma vez que fazem parte de sua subjetividade. O(A) psicólogo(a), no entanto, deve **manter uma escuta qualificada**, de acordo com os pressupostos da abordagem psicológica adotada.
 24. Reconhecer a **distinção entre assistencialismo, filantropia e responsabilidade social**, para que o direito associativo, previsto na Constituição, seja praticado sem violar a ética profissional. Esse aspecto é importante ao se considerar a associação de **profissionais que partilham de uma mesma fé** para prestar serviços de atendimento psicológico à população. Não há problemas em tal associação, nem que sejam atendidas pessoas que compartilham das mesmas crenças dos profissionais – o que pode até facilitar a verbalização de questões pessoais e a formação de vínculo. No entanto, **é inaceitável que o compartilhamento da mesma fé seja uma exigência para o atendimento profissional** e que o atendimento profissional seja desvirtuado para uma prática de **doutrinação** ou divulgação de determinada crença religiosa. Cabe, nesse caso, o princípio básico da **laicidade da Psicologia** para a atuação profissional.
 25. Compreender que ao Sistema Conselhos cabe **regulamentar a atuação profissional** do(a) psicólogo(a), ao passo que à comunidade científica e à sociedade **cabe o reconhecimento de práticas e abordagens**.

CRÉDITOS

Créditos finais aos participantes dos eventos citados, que de várias maneiras contribuíram com a produção das reflexões apresentadas nesta coleção Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e a Espiritualidade.

Adriana Aires Gonçalves
Adriana Bernardo Teixeira
Adriana Isabel Paulino
Adriano Lima
Agnes Ayumi Sewo Mori
Aguinaldo Triumpho Avellar
Alessandra Carlos do Nascimento
Alessandra Gomes
Alessandra Tagnini
Alessandro de Oliveira Campos
Alexandre Liber de Oliveira
Alexandre Massariol
Alexandre Nobre
Aline Helena Venâncio
Almerinda Barbosa Magnani
Amanda Barbosa Marques
Amanda Santos Silva
Ana Aparecida de O. P. Parini
Ana Carolina Dias Cruz
Ana Carolina Furtado D'amaro
Ana Fernanda Ferris do Nascimento
Ana Keila M. Pinezi
Ana Lucia dos Santos Annunziata
Ana Maria Aires Gonçalves
Ana Maria Lopes
Ana Maria Morini
Ana Paula Guiraldeli D Alambert Brito
Andrea Pereira Dias
Andreia Nunes do Nascimento
Andrew An Castro Huang
Anelidio Mendes Rodrigues
Angélica Aparecida Fernandes
Angélica Iracema Bomfim
Angelica Matos Marcondes Machado
Antonia de Lourdes Samões Chiancone
Antonio Carlos Dornellas de Abreu
Ariane de Oliveira Turai
Aristeu Bertelli da Silva
Aurelize Martinez
Aurino Lima Ferreira
Bárbara Câmara Aragon
Bárbara de Melo
Barbara Gonçalves Erminio
Bárbara Pérola Santos Severiano Silva

Beatris Guarita Dotta
Beatriz Domingues
Beatriz Martins Pintchovski
Beatriz Trajano Borges
Brenda Steffanny Ferreira Alves
Bruna Mundeki Iwan
Bruno Tomazi
Camila Chagas Raimundo
Camila Lasaro Athayde
Camila Martins Cardoso
Camila Santos de Melo
Carla Conceição Colombo Ribeiro Camarote
Carlos Alberto Dotta
Carolina Duarte Tadei
Caroline Catano Lopes
Cecilia Maria Paternostro Stella Sant'ana
Celeni Valdevino da Silva
Celia Ap. Sales
Célia Zenaide da Silva
Cesar Augusto de Oliveira de Sousa
Chu Yu Gi
Cibele Sanches
Cibele Sayuri Sant Anna Shinzato
Cinthia Cristina da Rosa Vilas Boas
Claudia M. Cocalho
Claudia R. Sanchez
Claudia Simone Ferreira Lucena
Claudiney Prieto
Clayton Bianchini Levy
Cleide Regina dos Santos
Cleiton Ap. Brito Alves
Cleonice M. Faria
Cleria Maria Lobo Bittar
Cristiana de Assis Serra
Cristiane Accia
Cristiane Berto Santana
Daniel Holzhacker
Daniel Ribeiro da Silva
Daniel Vieira da Silva
Daniela Aparecida Tavares
Daniela da Rocha Paes Peres
Daniele Dayrell Baracat
David Clécio de Moraes Ribeiro dos Santos
Debora Cristina de Lima

Deborah Mahtuk Mascarenhas Neves
 Denize Silva Filho
 Diego S. Colzavara Pádua
 Diego Sousa de Carvalho
 Dilgay Aparecida Franco
 Dirk Albrecht Dieter Belau
 Dorival Aparecido Bernini Junior
 Douglas Ifrana Rodrigues
 Eder A. P. R.
 Edilson Kaspchak
 Edin Sued Abmanssur
 Edir Linhares
 Edna Maria Videira
 Edna Muniz De Souza
 Edson Ferreira
 Edson Sigueyoshi Hamazaki
 Eduardo Ribeiro Frias
 Eduardo Romélio de Bodé
 Edwiges Lucia Horvath
 Elaine Oliveira Toledo
 Elaine Silva de Almeida
 Eliana Silva Cunha Pacheco
 Eliane Lins de Moura Borges
 Elisa Rubbo Rodrigues de Camargo
 Elisabete Ferreira Araujo
 Elisabete Freire Magalhães
 Elisabeth Cursino
 Elisabeth P. Pastore
 Elisete Maria da Silva
 Elisete Reis Santos
 Énio Brito Pinto
 Ercilia Pereira Zilli Tolesano
 Erika de Souza
 Estela Maria de Oliveira Pestana
 Everton de Oliveira Maraldi
 Fabiana do Nascimento Ferreira dos Santos
 Fabiane Paiva Direito
 Fabiano Bueno de Oliveira
 Fatima Aparecida de Cassia Francisco
 Fátima Aparecida Lourenço da Silva
 Fatima Cristina Costa Fontes
 Fatima Regina Machado
 Felipe Gomes
 Felipe Rodrigues Teixeira
 Fernanda Barros Zanotti
 Fernanda Cristina Fernandes
 Fernando Antonio Grisi Kachan
 Filipe Barbosa Morgarido
 Franciane Cristina do Nascimento
 Franciane Lima Oliveira
 Gabriela Campos dos Santos
 Gabriela Hidalgo Moraes
 Gean Mattias Bezerra
 Geraldo de Paiva
 Gerson Matias da Silva
 Guacyra Guarany de Souza
 Guilherme Rodrigues Raggi Pereira
 Hanna de Sousa Botelho
 Hariel Pereira
 Helena Mascarenhas
 Hellin Cristina Bravo Galisteu da Silva
 Heloisa Santos
 Hermeval A. Borges
 Herminia Prado Godoy
 Ilana Mountian
 Ilça Fernandes Rocha
 Ilma Paula de Almeida Leite
 Ingrid Jorente Prudencio
 Iolanda Krusnauskas
 Iraci Celisia Teodoro
 Iraidis Nascimento Alves
 Ivanilza Martins Ribeiro Jacinto
 Ivone Maria Matos Marcondes Machado
 Izabel Francisca Gomes
 Jailma Araujo de Brito
 Jaira Rodrigues
 Jamile Abou Nough
 Jane Elen de Oliveira Augusto
 Jaqueline Novais Pedroso
 Jéssica Andressa Cordeiro Rodrigues
 Jessica de Lima e Silva
 Jeverson Rogério Costa Reichow
 João Pedro Salles
 Joari Aparecido Soares de Carvalho
 Jon Anderson Machado Cavalcante
 José Agnaldo Gomes
 José Francisco Miguel Henriques Bairrão
 José Henrique Lobato Vianna
 José Jorge de Moraes Zacharias
 Jose Lacerda Cintra
 Josiane Regina Monteiro da Rocha
 Júlia Macruz Marques
 Julia Raney Campos Uzum
 Juliana Eliza dos Santos Mendes
 Juliana Santos Graciani
 Jussania Peres Almeida Santos
 Karen de Souza Silva
 Karina Gomes dos Anjos
 Katia Regina Honora
 Lais de Moura Milhomens
 Larissa Baptista Matheus
 Laudelino A. Lima
 Laura Lucia dos Santos Leher
 Leila Mendes da Rocha
 Leonardo Breno Martins
 Leonardo Grangeiro Pereira
 Letícia de Assis Araújo
 Letícia dos Santos Silvério
 Lidia Pereira Gallindo
 Lidiane Cancelei
 Ligia Splendore
 Ligia Sucupira
 Lilian Mara M. Nazath
 Lilian Pinheiro da Silva
 Liliane Costa Raffa Maia
 Linda Haro Sanchez
 Lucas Barnah Szemere
 Lucas Cubatelli Barbosa
 Lucas Quevedo
 Lucas Tartuce de Campos Carvalho
 Lucelia Elizabeth Paiva
 Luci Ap. Cavalcante Soares da Rocha
 Lucília Ribeiro de Souza
 Lucimar Ribeiro Campos

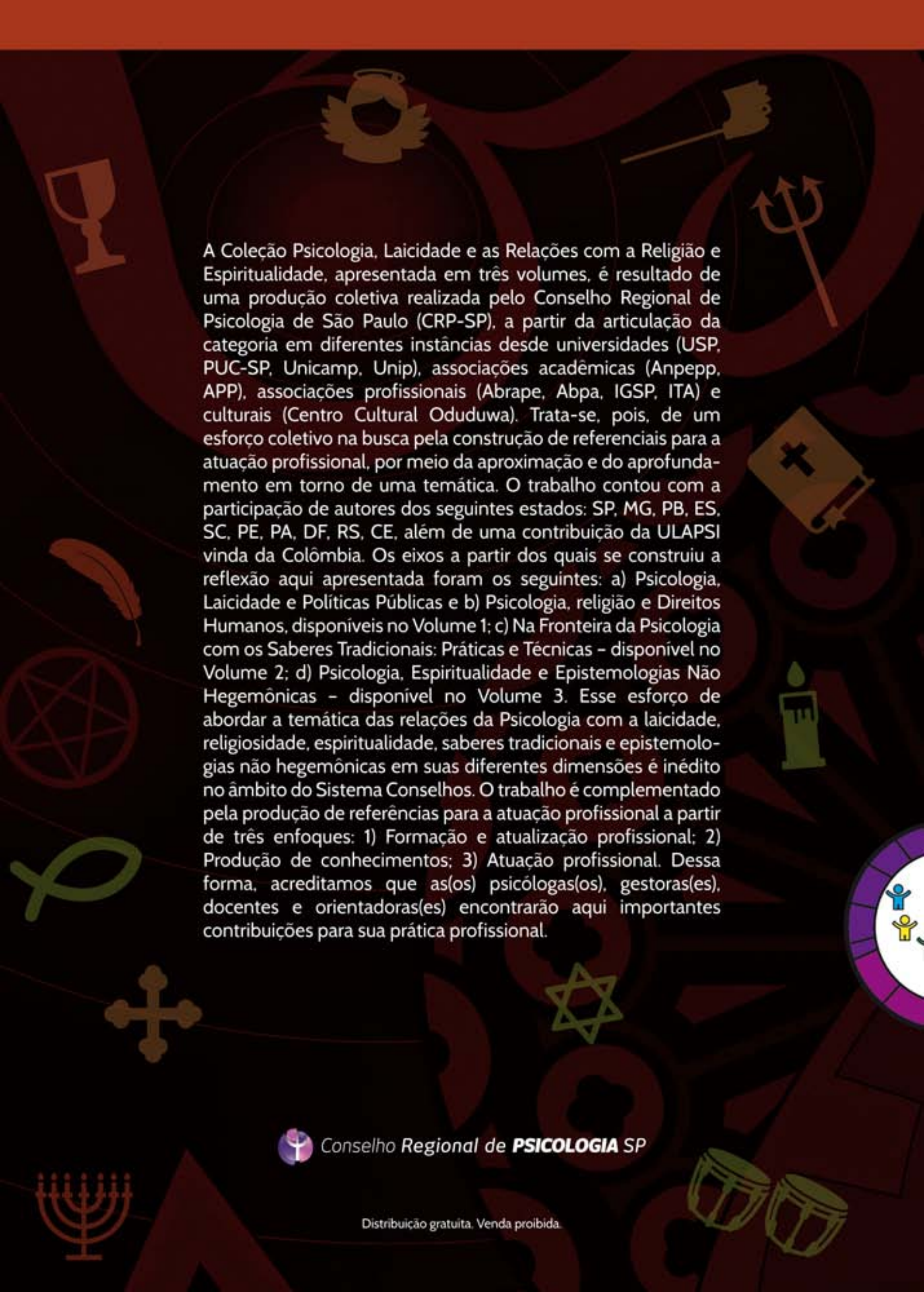
Luis Carlos de Almeida
 Luis Henrique Reis Santos
 Luiz Antonio Mariotto Neto
 Luiz Carlos Afonso
 Luiz Eduardo V. Berni
 Luiz Henrique de Sá Mendes Fonseca
 Luiz Otavio Carvalho Caldeira
 Luiz Philip Pessoa
 Luiza Freitas de Souza
 Luiza M. Martino
 Lumena Celi Teixeira
 Magdalena Rodríguez Bim
 Maiara Gualberto Muniz
 Manoel Jose Pereira Simao
 Marcelo de Araujo Rocha
 Márcia Aparecida Costa da Silva
 Marcia Chavenco
 Márcia Cristina Soares de Oliveira
 Marcia de Souza Gonçalves
 Márcia Gouvêa Lousada
 Marcos Fioravanti Taschetto
 Maria Aparecida Ferreira Ribeiro
 Maria Adelina Bastos Rennó
 Maria Aparecida de Oliveira Barbosa
 Maria Aparecida Valentini
 Maria Aparecida Vilela Marques
 Maria Beatriz da Silva Mattos
 Maria Beatriz Teixeira Gonçalves
 Maria Cecilia Menegatti Chequini
 Maria Cristina M. Barros
 Maria da Conceição Menezes do Carmo
 Maria Eunice Figueredo Guedes
 Maria Inês Aubert
 Maria Regina Namura
 Mariana Franco
 Mariana Marina Franco de Souza
 Mariana Marques Arantes
 Mariana Sayuri Matsuo
 Marília Mendes Lopes
 Marina Braz
 Marina Pereira Rojas Boccalandro
 Marina Zendron Notari
 Marisa Moura Verdade
 Marivalda Gama Elói
 Marizilda Boichichio das Dores
 Marli dos Santos Siqueira
 Mateus Donia Martinez
 Maurício Contier
 Maurício Lima Esteves
 Mauricio Rodrigues da Silva
 Mauricio Vasconcelos Franchi
 Mayara Medeiros Nóbrega
 Melissa Rossatti Duval
 Miguel Antonio Fernandes Soler
 Mila Lekan Varlese Palermo
 Miriã Carla Iesca Rodrigues
 Miriam Leirias
 Miriam Sansoni Torossian
 Monica Frederigue de Castro Huang
 Monica Regiane de Deus
 Nádia Martins da Costa
 Nadir Silva Ramos

Nanci de Lima
 Nereide Vibiano
 Ney Luiz Picado Alvares
 Nidia Leonardi Boaventura
 Nilce Barreto dos Santos
 Nilson José Machado
 Noemi Villalba Torres
 Pamela Santos Maia
 Paula Franciulli
 Pedro Henrique Barbosa Felix
 Percilio Araujo da Silva Filho
 Priscila Daiane Amaral Rosa
 Prislaine Krodi dos Santos
 Rafael Oliveira de Castro
 Raíssa Batista da Mata Augusto
 Raquel Leandro da Rocha
 Regiane Aparecida Piva
 Regina de Oliveira Dorth
 Regina Zendron
 Rejane Maria Alves Pinheiro Paganini
 Renata Bastos Carneiro da Cunha
 Renata de Assumpção Pannunzio
 Renata Lopes Firmino da Silva
 Renata Riecken
 Renata Zappi
 Renato Martins da Silva
 Renato Paulino Lanfranchi
 Rina Cleide Nemenz
 Rita de Cassia Macieira
 Rita de Cassia Oliveira Silva
 Roberta Pacheco Silva
 Rodrigo Ribeiro Frias
 Rogerio Alves Vianna
 Rogério Barbosa José
 Rogerio de Souza Lazarino
 Ronilda Iyakemi Ribeiro
 Rosa de Oliveira
 Rosangela Ap. Rossi A. Rodrigues
 Rosangela Aparecida Cassiolato
 Rosangela da Silva Bitencourt Pereira
 Rose Guedes Martins
 Roseli da Silva Lima Viceconte
 Roseli Sato
 Rubens Espejo da Silva
 Sandra Gisele Netto Polis
 Sandra Quero
 Sergio Pinheiro da Silva
 Sergio Vinheiro Silva
 Sidney Dias Possato
 Silvana Paula da Silva Siqueira
 Silvani da Silveira de Pádua
 Sílvia Altram Bernardo
 Silvia de Souza
 Simone Kelly Svitek
 Simone M. Andrioli de Castro Andrade
 Simone Sanches
 Simone Theodoro Ferreira
 Solange Martins Ferreira
 Sônia Maria José Aliberti Cahen
 Sueida Soares Peralta
 Sueli Lima Marques Pinto
 Sueli Mariana de Medeiros

Tamara Trevisan Ramalho
 Tatiana Gomez Espinha
 Tatiane Ap. Sanches Brandão Besenbruch
 Teresa Gonzaga Rodrigues Venâncio
 Thaís Bertin Brandão
 Thaís Tiemi
 Thalita Ribeiro Fernandes
 Thalyta Barbosa Venerando
 Thelma Eliane Villas Boas de Carvalho
 Thiago Gomes Marques
 Valeria Alves Costa
 Valeria Andrade Bueno
 Valéria Maria Frias Martini
 Vanessa A. Caldeira
 Vanessa de Goes Cruz
 Vera P. Saldanha
 Veridiana da Silva Prado Vega
 Victor Hugo Peretta Leite Silva
 Victoria Anseloni Silva
 Victória Gaiardo de Oliveira
 Viviane Gonçalves Barbosa
 Wagner Terra da Rocha
 Walter Tamandare do Rosario
 Wellington Zangari
 Werônica de Souza Pradella
 Yu Jung Oh
 Zilda Moretti



Conselho
Regional de
PSICOLOGIA SP
Psicologia todo dia, em todo lugar



A Coleção Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e Espiritualidade, apresentada em três volumes, é resultado de uma produção coletiva realizada pelo Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (CRP-SP), a partir da articulação da categoria em diferentes instâncias desde universidades (USP, PUC-SP, Unicamp, Unip), associações acadêmicas (Anpepp, APP), associações profissionais (Abrape, Abpa, IGSP, ITA) e culturais (Centro Cultural Oduduwa). Trata-se, pois, de um esforço coletivo na busca pela construção de referenciais para a atuação profissional, por meio da aproximação e do aprofundamento em torno de uma temática. O trabalho contou com a participação de autores dos seguintes estados: SP, MG, PB, ES, SC, PE, PA, DF, RS, CE, além de uma contribuição da ULAPSI vinda da Colômbia. Os eixos a partir dos quais se construiu a reflexão aqui apresentada foram os seguintes: a) Psicologia, Laicidade e Políticas Públicas e b) Psicologia, religião e Direitos Humanos, disponíveis no Volume 1; c) Na Fronteira da Psicologia com os Saberes Tradicionais: Práticas e Técnicas – disponível no Volume 2; d) Psicologia, Espiritualidade e Epistemologias Não Hegemônicas – disponível no Volume 3. Esse esforço de abordar a temática das relações da Psicologia com a laicidade, religiosidade, espiritualidade, saberes tradicionais e epistemologias não hegemônicas em suas diferentes dimensões é inédito no âmbito do Sistema Conselhos. O trabalho é complementado pela produção de referências para a atuação profissional a partir de três enfoques: 1) Formação e atualização profissional; 2) Produção de conhecimentos; 3) Atuação profissional. Dessa forma, acreditamos que as(os) psicólogas(os), gestoras(es), docentes e orientadoras(es) encontrarão aqui importantes contribuições para sua prática profissional.



Conselho Regional de **PSICOLOGIA** SP

Distribuição gratuita. Venda proibida.